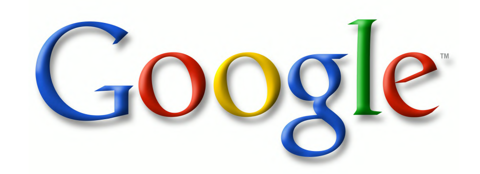






Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Zweiter Band.

Ὀὺ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν.

Aristoteles.

Berlin, 1833.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Vierzehnter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1833.
Verlag von Duncker und Humblot.

Inhalt des zweiten Bandes.

Erster Theil.

Geschichte der griechischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Erste Periode.

(Fortsetzung.)

Zweiter Abschnitt.

Zweite Periode.

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

(Fortsetzung.)

Ersten Abschnitts zweites Kapitel.

Erster Periode zweite Abtheilung: Von den Sophisten bis zu den Sokratikern.

In dieser zweiten Periode haben wir zuerst zu betrachten die Sophisten, zweitens Sokrates, und drittens die Sokratiker im näheren Sinn. Plato wird von ihnen getrennt und mit Aristoteles zusammen betrachtet. Der νοῦς, Zweck ist zunächst auf sehr subjektive Weise gefaßt: Was dem Menschen Zweck ist (das Gute). Bei Plato und Aristoteles ist dieß in allgemein objektiver Weise gefaßt worden, als Gattung, Idee. Der Gedanke ist als das Princip aufgefaßt; so hat es zunächst subjektive Erscheinung. Das Denken ist subjektive Thätigkeit; so tritt Zeitalter der subjektiven Reflexion ein, Setzen des Absoluten als Subjekts. Das Princip der modernen Zeit beginnt in dieser Periode, — mit der Auflösung Griechenlands im peloponnesischen Kriege.

Da im νοῦς des Anaxagoras, als der noch ganz formellen sich selbst bestimmenden Thätigkeit, die Bestimmtheit noch ganz unbestimmt ist — die Bestimmung ist selbst ganz allgemein, abstrakt, damit haben wir noch durchaus keinen Inhalt —: so ist das unmittelbare Bedürfniß, der allgemeine Standpunkt das Fortgehen zu einem Inhalte. Was ist der absolut allgemeine Inhalt, den sich das abstrakte Denken, als sich bestimmende Thätigkeit, giebt? Und dieß ist das wirkliche Bestimmen, was hier beginnt. Dem unbefangenen Denken der älteren Philoso-

1 *

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Zweiter Band.

'Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα
φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνη-
τὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν.

Aristoteles.

Berlin, 1833.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet, D. F. Förster.

Vierzehnter Band.

Τἀληϑὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Berlin, 1833.
Verlag von Duncker und Humblot.

sonders durch den Gegensatz gegen Sokrates und Plato sind die Sophisten in den schlimmen Ruf gekommen. Es bedeutet dieß Wort gewöhnlich, daß willkürlicher Weise durch falsche Gründe entweder irgend ein Wahres widerlegt, schwankend gemacht, oder etwas Falsches plausibel, wahrscheinlich gemacht wird. Diesen schlimmen Sinn haben wir auf die Seite zu stellen und zu vergessen. Dagegen wollen wir nun näher von seiner positiven, eigentlich wissenschaftlichen Seite betrachten, was die Stellung der Sophisten in Griechenland war.

Erstens. Die Sophisten sind es, die den einfachen Begriff, als Gedanken (der schon in der eleatischen Schule bei Zeno anfängt, sich gegen sein reines Gegenbild, die Bewegung, zu kehren), jetzt überhaupt auf weltliche Gegenstände angewendet, und mit demselben alle menschlichen Verhältnisse durchdrungen haben, indem er seiner Macht, seiner als des absoluten und einzigen Wesens bewußt wird, — eifersüchtig gegen Anderes, das Bestimmte, das nicht Gedanke ist, gelten will, — und seine Macht und Herrschaft an ihm ausübt. Der mit sich identische Gedanke richtet seine negative Kraft gegen die mannigfaltige Bestimmtheit des Theoretischen und Praktischen, die Wahrheiten des natürlichen Bewußtseyns, und die unmittelbar geltenden Gesetze und Grundsätze; und was der Vorstellung fest ist, löst sich in ihm auf, und läßt insofern auf einer Seite der besonderen Subjektivität zu, sich selbst zum Ersten und Festen zu machen, und Alles auf sich zu beziehen.

Indem eben dieser Begriff jetzt auftrat, so wurde er allgemeinere Philosophie; und nicht sowohl nur Philosophie, sondern allgemeine Bildung, die jeder Mensch überhaupt, der nicht zum gedankenlosen Volk gehörte, sich gab und geben mußte. Denn Bildung nennen wir eben den in der Wirklichkeit angewandten Begriff, insofern er nicht rein in seiner Abstraktion erscheint, sondern in Einheit mit dem mannigfaltigen Inhalt alles Vorstellens. In der Bildung ist der Begriff allerdings das Herr-

Inhalt des zweiten Bandes.

Erster Theil.

Geschichte der griechischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Erste Periode.

(Fortsetzung.)

Inhalt mit sich zu vergleichen, das vorher Konkrete des Glaubens aufzulösen; einer Seits den Inhalt zu zersplittern, anderer Seits diese Einzelnheiten, diese besonderen Gesichtspunkte und Seiten zu isoliren und für sich festzuhalten. Dadurch erhält es die Form von etwas Allgemeinem; man giebt Gründe dafür an, d. h. allgemeine Bestimmungen, die man wieder auf die besonderen Seiten hinwendet. Die Seite ist nämlich nichts Selbstständiges, sondern nur Moment an einem Ganzen; abgelöst von dem Ganzen beziehen sie sich auf sich, d. h. sind Allgemeinheiten. Zur Bildung gehört, daß man mit den allgemeinen Gesichtspunkten bekannt ist, die zu einer Handlung, Begebenheit u. s. f. gehören, daß man diese Gesichtspunkte, und damit die Sache auf allgemeine Weise fasse, um ein gegenwärtiges Bewußtseyn über das zu haben, worauf es ankommt. Ein Richter kennt die verschiedenen Gesetze, d. h. die verschiedenen rechtlichen Gesichtspunkte, unter denen eine Sache zu betrachten ist; dieß sind schon für sich allgemeine Seiten, er hat so ein allgemeines Bewußtseyn, und betrachtet den Gegenstand selbst auf allgemeine Weise. Ein gebildeter Mensch weiß etwas über jeden Gegenstand zu sagen, Gesichtspunkte daran aufzufinden. Diese Bildung hat Griechenland den Sophisten zu verdanken. Sie lehrten die Menschen, Gedanken zu haben über das, was ihnen geltend seyn sollte. Die Sophisten sind nicht eigentliche Gelehrte. Ihre Bildung war sowohl Bildung zur Philosophie als zur Beredsamkeit, um ein Volk zu regieren, oder etwas bei ihm geltend machen zu wollen durch Vorstellungen. Es gab noch keine positiven Wissenschaften ohne Philosophie, welche trocken, nicht das Ganze des Menschen, seine wesentlichen Seiten, betroffen hätten. Außerdem hatten sie den allgemeinsten praktischen Zweck: eine Vorbildung zum allgemeinen Beruf im griechischen Leben, zum Staatsleben, Staatsmanne zu geben; — nicht etwa zu Staatsämtern, als ob sie zu einem Examen in specifischen Kenntnissen vorbereitet hätten.

Die Sophisten knüpften an den Trieb an, weise zu werden. Zur Weisheit rechnet man, das zu kennen, was die Macht unter den Menschen und im Staate ist, und was ich als eine solche anzuerkennen habe. Daher die Bewunderung, die Perikles und andere Staatsmänner genossen, weil sie eben wissen, woran sie sind, und die Anderen an ihre rechte Stelle zu setzen vermögen. Der Mensch ist mächtig, der das, was die Menschen thun, auf ihre absoluten Zwecke zurückzuführen weiß, welche den Menschen bewegen. Dieß ist Gegenstand der Lehre der Sophisten gewesen. Was die Macht in der Welt ist, — der allgemeine alles Besondere auflösende Gedanke, — weiß auch die Philosophie allein; so sind die Sophisten spekulative Philosophen gewesen. Sie wollten Bewußtseyn darüber geben, worauf es in der sittlichen Welt ankommt; dann über das, was den Menschen Befriedigung giebt. Die Triebe und Neigungen, die der Mensch hat, sind seine Macht; indem er ihnen Genüge leistet, wird er befriedigt. Die Religion lehrt dieß: Die Götter sind die Mächte, welche den Menschen regieren. Ebenso die Gesetze; der Mensch soll sich befriedigen, insofern er den Gesetzen gemäß ist, und er soll voraussetzen, daß die Anderen sich auch befriedigen, indem sie die Gesetze befolgen. Durch die Reflexion genügt es aber dem Menschen nicht mehr, den Gesetzen als einer Autorität und äußerlicher Nothwendigkeit zu gehorchen; sondern er will sich in sich selbst befriedigen, durch seine Reflexion sich überzeugen, was für ihn verbindlich ist, was Zweck ist und was er für diesen Zweck zu thun habe.

So sind die Sophisten besonders Lehrer der Beredsamkeit gewesen. Das ist die Seite, wo das Individuum sich sowohl geltend machen konnte unter dem Volke, als das ausführen, was das Beste des Volkes sey; dazu war die Beredsamkeit eines der ersten Erfordernisse. Dazu gehörte demokratische Verfassung, wo die Bürger die letzte Entscheidung hatten. Die Beredsamkeit führt die Umstände auf die Mächte, Gesetze zurück.

Zur Beredsamkeit gehört aber besonders das: an einer Sache die vielfachen Gesichtspunkte herauszuheben, und die geltend zu machen, die mit dem im Zusammenhang sind, was mir als das Nützlichste erscheint. Solche konkrete Fälle haben viel Seiten: diese unterschiedenen Gesichtspunkte aber zu fassen, dazu gehört ein gebildeter Mann; und das ist die Beredsamkeit, diese hervorzuheben, die anderen dagegen in den Schatten zu stellen. Darauf bezieht sich auch des Aristoteles Topik, diese *τόπους*, Kategorien, Gedankenbestimmungen anzugeben, wonach man sehen muß, um reden zu lernen. Auf ihre Kenntniß legten sich aber zuerst die Sophisten.

Dieß die allgemeine Stellung der Sophisten. Wie sie aber sonst verfahren sind, es getrieben haben, davon finden wir ein vollständig bestimmtes Gemälde besonders in Plato's Protagoras. Plato läßt hier den Protagoras sich näher über die Kunst der Sophisten erklären. Plato stellt vor, daß Sokrates einen jungen Mann, Namens Hippokrates, begleitet, der sich dem eben in Athen angekommenen Protagoras übergeben will, um in der Wissenschaft der Sophisten unterrichtet zu werden. Unterweges fragt Sokrates nun den Hippokrates, was denn die Weisheit der Sophisten sey, die er erlernen wolle. Hippokrates antwortet zuerst und zunächst: „Die Redekunst; denn der Sophist sey Einer, der wisse im Reden mächtig zu machen (*ἐπιςάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν*)," die Gegenstände nach vielen Seiten zu wenden, zu betrachten. Dieß ist das, was an einem gebildeten Menschen oder Volk zuerst auffällt, — die Kunst, gut zu sprechen. Die Franzosen sind so gute Sprecher; wir nennen es Schwatzen. Man lernt französisch, um gut französisch zu sprechen, — d. h. aber französische Bildung erwerben. Der ungebildete Mensch findet es unbequem, mit solchen Menschen umzugehen, die alle Gesichtspunkte leicht aufzufassen und auszusprechen wissen. Aber das bloße Sprechen macht es nicht aus, sondern die Bildung gehört dazu. Man kann eine Sprache

ganz regelrecht inne haben; wenn man aber die Bildung nicht hat, so ist es nicht gut sprechen. Dazu gehört die Bildung, daß dem Geiste gegenwärtig sind die mannigfaltigen Gesichtspunkte, daß ihm diese sogleich einfallen, daß er einen Reichthum von Kategorien hat, unter denen ein Gegenstand zu betrachten ist. Die Fertigkeit, die man also durch die Sophisten erlangen sollte, ist die, daß man eine Menge solcher Gesichtspunkte geläufig inne habe, um den Gegenstand sogleich darnach zu betrachten. Sokrates bemerkt hierbei zwar, daß das Princip der Sophisten hiermit „nicht hinreichend bestimmt sey" zur Kenntniß dessen, was ein Sophist sey — (will einer Philosophie studiren, so weiß er nicht, was Philosophie ist, sonst brauchte er sie nicht zu studiren) —; „doch," sagt er, „wir wollen hingehen." *)

Sokrates geht nun mit dem Hippokrates zum Protagoras, und findet daselbst diesen in einer Versammlung der ersten Sophisten und von Zuhörern: „Protagoras spazierend, wie ein Orpheus die Menschen durch seine Reden bezaubernd; Hippias auf einem Katheder (θρόνῳ) sitzend, mit Wenigeren umgeben; Prodikus liegend unter einer großen Menge von Bewunderern." Nachdem Sokrates beim Protagoras sein Gesuch angebracht, „Hippokrates wolle sich in seine Lehre geben, um durch seinen Unterricht sich dazu zu bilden, im Staate ein angesehener Mann zu werden," fragt er ihn, „ob sie öffentlich oder insgeheim mit ihm allein sprechen sollen." Protagoras rühmt diese Diskretion, erwiedert, „sie handeln klug, diese Vorsorge gebrauchen zu wollen. Denn die Sophisten seyen so in den Städten herumgezogen, so hätten viele Jünglinge sich an sie, Väter, Freunde verlassend, angeschlossen, in der Ueberzeugung, durch ihren Umgang besser (klüger) zu werden; und so hätten die Sophisten dadurch viel Neid und Mißgunst auf sich geladen," — wie ja alles Neue in Haß sey. Hierüber spricht er weitläufig

*) Platonis Protagoras p. 310 — 314, Steph; (p. 151 — 159, Bekk.)

und sagt dabei: „Ich aber behaupte, daß die sophistische Kunst alt ist, daß aber die von den Alten, welche sie übten (*μεταχειριζομένους*), in Besorgniß, damit anzustoßen" (*φοβούμενοι τὸ ἐπαχθές*, denn das Ungebildete ist dem Gebildeten feind), „ihr ein Gewand machten und sie verdeckten." Diese Kunst ist Bildung überhaupt, dasselbe was „ein Theil, wie Homer und Hesiod, in Poesie vorgetragen: Andere, wie Orpheus und Musäus, in Mysterien und Orakelsprüche eingehüllt: Einige, glaube ich, auch durch die gymnastische Kunst (Turnkunst) vorgestellt haben, wie Ikkus der Tarentiner, und der noch jetzt lebende Keinem nachgebende Sophist Herodikus, der Selymbrier;" — oder „die Musik" ist Bildungsweise der Menschen. Wir sehen, er schreibt so den Sophisten denselben Zweck zu, wie der Geistesbildung überhaupt: Sittlichkeit, Geistesgegenwart, Sinn der Ordnung, Anstelligkeit des Geistes; und setzt hinzu: „Alle diese, die einen Neid gegen die Wissenschaften befürchteten, gebrauchten solche Decken und Vorhänge. Ich aber meine, sie erreichen ihren Zweck nicht: sondern die Einsichtigen im Staate durchsehen den Zweck; wenn also auch das Volk davon nichts merkt, so sprechen dieß jene aus. Wenn man sich aber so verhält, so macht man sich verhaßter, setzt sich selbst dem Scheine (Verdachte) aus, Täuscher (Betrüger, *πανοῦργον*) zu seyn. Ich bin darum den entgegengesetzten Weg gegangen, und bekenne offen und läugne es nicht (*ὁμολογῶ*), ein Sophist zu seyn" (Protagoras führte zuerst den Namen Sophist), „und" daß mein Geschäft sey, „den Menschen Geistesbildung zu geben (*παιδεύειν ἀνθρώπους*)," wie die Anderen, Homer, Hesiod u. s. f. es auch gethan. *)

Weiterhin sagt er: „Es ist verständig, was du fragst, und auf eine verständige Frage antworte ich gern." Es ist nämlich nun näher davon die Rede, welchen Gegenstand, Inhalt, welche Geschicklichkeit Hippokrates durch Protagoras' Unterweisung er-

*) Plat. Protag. p. 314 — 317 (p. 159 — 164).

werden werde. „Es soll ihm nicht begegnen, was ihm bei andern Lehrern (σοφιστῶν) begegnet seyn würde. Denn diese sind den Jünglingen entgegen (λωβῶνται τοὺς νέους); denn sie führen dieselben wider ihren Willen gerade auf die Wissenschaften und Kenntnisse zurück, denen sie eben entgehen wollten, indem sie sie in Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Musik unterweisen. Wer sich aber an mich wendet, wird nicht in etwas Anderes eingeführt, als in den" allgemeinen „Zweck, wegen dessen er sich an mich wendete." Die Jünglinge kamen also zu ihm unbefangen: „Wir möchten gebildete Menschen werden, unterweiset uns, macht uns dazu, — wie und wodurch ist Eure Sache, Ihr müßt dieß verstehen." Der Weg war dabei dem Lehrer überlassen. Das, worin Protagoras aber unterrichtete, erklärt er für das Eigentliche, was die Jünglinge suchen. „Die Unterweisung" (τὸ μάθημα), sein Zweck und mein Zweck, „besteht nun darin, die rechte Einsicht und Verständniß (εὐβουλία) zu bewirken, sich über seine eigenen Familieninteressen (περὶ τῶν οἰκείων) am besten zu berathen; und ebenso im Staatsleben, daß man am tüchtigsten werde (δυνατώτατος), Theils sich über die Staatsangelegenheiten zu äußern, Theils das Beste zu thun für den Staat." So treten also hier diese zwei Interessen hervor, das der Individuen und das des Staats. Jetzt spricht Sokrates im Allgemeinen ein, und wundert sich besonders, daß Protagoras das Letzte behauptet, daß er über Geschicklichkeit zu Staatsangelegenheiten Unterricht ertheile: „Er (Sokrates) habe dafür gehalten, die politische Tugend könne nicht gelehrt werden;" — wie es überhaupt Sokrates' Hauptsatz ist, daß die Tugend nicht könne gelehrt werden. Und nun führt Sokrates dafür diese Rücksicht an, indem er sich in Weise der Sophisten auf die Erfahrung beruft: „Diejenigen Menschen, welche die politische Kunst inne haben, können sie nicht wohl auf Andere übertragen. Perikles, der Vater dieser hier anwesenden Knaben, ließ sie in Allem unterweisen, worin Lehrer unterweisen können:

aber in der Wissenschaft, worin er groß ist, nicht; darin läßt er sie umherirren, ob sie etwa durch Zufall von selber auf diese Weisheit treffen würden. So auch andere große Staatsmänner haben sie Andern, Verwandten oder Fremden nicht gelehrt." *)

Protagoras entgegnet nun darauf, daß sie gelehrt werden könne, und zeigt, warum große Staatsmänner Andere nicht darin unterwiesen haben, — indem er um die Erlaubniß bittet, „ob er als ein Aelterer zu Jüngeren in einem Mythus sprechen, oder ob er mit Vernunftgründen darüber sprechen soll." Die Gesellschaft überläßt es ihm, und nun fängt er mit folgendem Mythus an, der unendlich merkwürdig ist: „Die Götter übertrugen dem Prometheus und Epimetheus, die Welt auszuschmücken, ihr Kräfte zu ertheilen. Epimetheus vertheilte Stärke, Vermögen zum Fliegen, Waffen, Bekleidung, Kräuter, Früchte; aber unverständiger Weise brauchte er Alles an den Thieren auf, so daß für die Menschen nichts übrig blieb. Prometheus sah sie unbekleidet, ohne Waffen, hülflos, da der Augenblick bevorstand, wo das Gebilde des Menschen ans Licht treten sollte. Da stahl er das Feuer vom Himmel, die Kunst des Vulkan und der Minerva, sie auszustatten für ihre Bedürfnisse. Aber es fehlte ihnen die politische Weisheit; und ohne gesellschaftliches Band lebend, sind sie in beständigen Streit und Unglück gerathen. Da ertheilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die schöne Scham" — (αἰδῶ, Scheu, diesen natürlichen Gehorsam, Ehrfurcht, Folgsamkeit, Respekt der Kinder gegen die Eltern, der Menschen gegen höhere bessere Naturen) — „und das Recht (δίκη) zu verleihen. Hermes fragt: Wie soll ich sie vertheilen? An Einzelne, wie die besonderen Künste, wie Einige die Arzneiwissenschaft besitzend den Andern helfen? Zeus aber antwortet: Allen; denn kein gesellschaftlicher Verein (πόλις) kann bestehen, wenn nur Wenige jener Eigenschaften theilhaftig

*) Plat. Protag. p. 318 — 320 (p. 166 — 170).

sind. Und es sey Gesetz, daß wer nicht theilhaftig seyn könne der Scheu und des Rechts, der als eine Krankheit des Staats ausgerottet werden müsse." *)

α) „Deswegen ziehen die Athenienser, wenn sie bauen wollen, Baumeister zu Rathe: und wenn sie sonst besondere Geschäfte beabsichtigen, diejenigen, welche darin erfahren sind; wenn sie aber über Staatsangelegenheiten einen Beschluß und Anordnung fassen wollen, so lassen sie Jeden zu. Denn entweder müssen Alle dieser Tugend theilhaftig seyn, oder kein Staat existiren. Wenn Einer in der Kunst der Flöte unerfahren ist, und sich doch für einen Meister darin ausgiebt: so wird er mit Recht für wahnsinnig gehalten. In der Gerechtigkeit ist es aber anders: wenn Einer nicht gerecht ist," so wird er es nicht gestehen, oder „wenn er es gesteht, so wird er für unsinnig gehalten werden. Er müsse doch sich den Schein geben, es zu seyn; denn entweder müsse Jeder wirklich ihrer theilhaftig seyn, oder ausgetilgt werden aus der Gesellschaft." So ist also angenommen, daß die politische Weisheit etwas sey, woran Alle Antheil haben, und haben müssen, damit der Staat bestehen könne. **)

β) Daß diese politische Wissenschaft auch dazu bestimmt ist, „daß jeder durch Lehre und Bestreben sie sich erwerben könne (διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας)," dafür giebt er ferner diese Gründe an, und sagt: Er berufe sich darauf, „daß kein Mensch tadele oder strafe wegen Mängel oder Uebel, die Einer durch die Natur oder den Zufall bekommen, sondern denselben bemitleide. Hingegen Mängel, die durch Fleiß, Gewohnheit (Uebung), Studium gehoben werden können, würden für tadelnswerth und strafbar gehalten;" er habe Schuld daran. „Hierunter gehören Irreligiosität und Ungerechtigkeit, überhaupt Alles, was der öffentlichen Tugend" — der δίκη und αἰδώς — „widerspricht.

*) Plat. Prot. p. 320 — 322 (p. 170 — 174).
**) Ibidem p. 322 — 323 (p. 174 — 176).

Den Menschen, die sich dieser Laster schuldig machen, wird dieß zum Vorwurf gemacht, sie werden bestraft in dem Sinne, daß sie" sie hätten entfernen, und „sich also vielmehr die politische Tugend durch Bildung, Erziehung hätten aneignen können." Dieß ist ein guter Grund. Auch den Zweck der Strafe führt Protagoras dafür an. „So strafen die Menschen nicht wegen des Vergangenen, — außer wie wir ein böses Thier vor den Kopf schlagen, — sondern wegen des Künftigen: daß weder der Verbrecher, noch ein Anderer, durch sein Beispiel verführt, wieder fehle. Also liegt auch darin die Voraussetzung, daß jene Tugend durch Unterricht und Uebung erworben werden könne." *)

γ) „Was nun ferner das anbetrifft, was Sokrates anführt, daß Männer, wie Perikles, die durch ihre politische Tugend berühmt sind, diese ihren Kindern und Freunden nicht mittheilten:" so sagt Protagoras, „es sey dagegen das zu sagen, $\alpha\alpha$) daß in diesen Tugenden Alle von Allen unterrichtet werden. Die politische Tugend ist von der Beschaffenheit, daß sie Allen zukommt; sie ist Allen gemeinsam. Das Eine Allen Nothwendige ist die Gerechtigkeit, Mäßigkeit (σωφροσύνη) und Heiligkeit, — mit einem Worte das, was die Tugend eines Mannes überhaupt ist; und dieß muß Eigenthum jedes Bürgers seyn, er muß sie sein ganzes Leben fort üben und lernen. Darin ist kein besonderer Unterricht von jenen berühmten Männern. Die Kinder werden früh, vom zartesten Alter an, von ihren Eltern und Erziehern dazu gebildet und ermahnt, verwiesen, erzogen zur Sitte, zum Guten, und gewöhnt an das, was das Rechte ist. Aller Unterricht in Musik und Gymnastik (Kenntnisse, das Lesen von Dichtern, die dieß einschärfen) trage dazu bei, die Willkür und das Belieben nicht gewähren zu lassen, — sich daran zu gewöhnen, sich nach einem Gesetze, einer Regel zu richten. Wenn der Mensch nun aus diesem Kreise des Unterrichts tritt, so tritt er

*) Plat. Protag. p. 323 — 324 (p. 176 — 178).

in den der Verfassung eines Staats; dieser trägt dazu bei, Jeden in einem rechtlichen Verhalten, in Ordnung zu erhalten. Die politische Tugend ist so ein Resultat der Erziehung von Jugend auf." *)

$\beta\beta$) Allein darin ganz ausgezeichnete, durch die Natur besonders begünstigte Menschen, könne es nur wenige geben. Diejenigen jedoch, die sich auch nicht darin auszeichnen, seyen im Allgemeinen, durch die Erziehung, dieser politischen Tugenden theilhaftig, und stehen sehr viel höher, als die, welche diese Unterweisung nicht gehabt haben. „Daß aber ausgezeichnete Männer ihre Auszeichnung Kindern und Freunden nicht mitgetheilt haben," — diesen Einwurf beantwortet er sehr gut in folgender Art. „Wenn z. B. in einem Staate alle Bürger Flötenspieler seyn müßten, so würden alle Unterricht darin erhalten; einige würden ausgezeichnet seyn, viele gut, einige mittelmäßig, wenige vielleicht auch schlecht, — alle hätten eine gewisse Fertigkeit. Aber es könnte der Fall seyn, daß der Sohn eines Virtuosen doch ein schlechter Spieler wäre; das Ausgezeichnete hängt von besonderen Talenten, Naturell ab. Aus sehr geschickten Flötenspielern würden wohl sehr ungeschickte werden können, und umgekehrt; aber alle Bürger könnten ein Gewisses von Flötenspiel, und alle würden gewiß immer noch unendlich vortrefflicher darin seyn, als diejenigen, welche darin gänzlich unwissend wären, und keinen Unterricht erhalten hätten. So sind alle, auch die schlechtesten Bürger eines vernünftigen Staats, noch besser und gerechter, verglichen mit denen, wo keine Bildung ist, keine Gerichte, keine Gesetze, keine Nöthigung, sie zum Recht zu bilden. Diese Vorzüglichkeit verdanken sie den Gesetzen, dem Unterricht, der Bildung in ihrem Staate." **) Dieß sind auch Alles ganz gute Instanzen und treffende Gründe; — gar nicht schlechter,

*) Plat. Protag. p. 324 — 326 (p. 178 — 182).
**) Ibidem p. 326 — 328 (p. 182 — 184).

als Cicero's Raisonnement: a natura insitum. Die Gründe des Sokrates und die Ausführungen dieser Gründe dagegen sind empirische Instanzen, die sich auf Erfahrung basiren, — oft nicht besser, als was hier dem Sophisten in den Mund gegeben ist.

Zweitens. Die Frage ist nun näher, in wiefern kann dieß als Mangelhaftes erscheinen, und besonders in wiefern haben Sokrates und Plato sich in einen Kampf mit den Sophisten eingelassen und den Gegensatz gegen sie gemacht. Da die Stellung, die die Sophisten in Griechenland einnahmen, war, ihrem Volke eine höhere Bildung überhaupt gegeben zu haben — wodurch sie sich zwar ein großes Verdienst um Griechenland erworben —: so trifft sie doch eben der Vorwurf, der überhaupt die Bildung trifft. Die Sophisten sind Meister im Raisonnement aus Gründen gewesen, stehen innerhalb der Stufe des reflektirenden Gedankens. Die Art und Weise dieser Bildung war, durch Vorstellungen und Beispiele die Aufmerksamkeit auf das zu erwecken, was dem Menschen nach seiner Erfahrung, Gemüth u. s. f. das Rechte scheint; wobei vom Besonderen zum Allgemeinen übergegangen wird. Dieß ist der nothwendige Gang der freien, denkenden Reflexion; ihn hat die Bildung auch bei uns genommen. Diese Bildung mußte aber über das Vertrauen und den unbefangenen Glauben an die geltende Sitte und Religiosität hinausführen. Daß die Sophisten auf einseitige Principien gefallen sind, dieß hat zunächst den Zusammenhang darin, daß in der griechischen Bildung die Zeit noch nicht vorhanden war, daß aus dem denkenden Bewußtseyn selbst die letzten Grundsätze aufgestellt wurden und so etwas Festes zu Grunde lag, wie bei uns in der modernen Zeit. Indem einer Seits das Bedürfniß der subjektiven Freiheit vorhanden war, das nur gelten zu lassen, was man selbst einsieht, in seiner eigenen Vernunft findet, — Gesetze, religiöse Vorstellungen nur, insofern als ich es durch mein Denken anerkenne, — anderer

Seits im Denken noch nicht festes Princip gefunden war: so war das Denken mehr raisonnirend; das unbestimmt Gebliebene konnte so die Willkür erfüllen.

α) Anders ist es aber in unserer europäischen Welt, in welche die Bildung sich einführte, so zu sagen, unter dem Schutze und der Voraussetzung einer geistigen Religion; — d. h. nicht einer Religion der Phantasie, sondern unter der Voraussetzung der Kenntniß, des Wissens von der ewigen Natur des Geistes, und des absoluten Endzwecks, der Bestimmung des Menschen, daß diese sey, als geistig, wirklich zu seyn, vom Geist aus auf geistige Weise sich zu bestimmen, sich in Einheit mit dem Geist zu setzen. So lag hier ein festes geistiges Princip zum Grunde, das so das Bedürfniß des subjektiven Geistes befriedigt; von diesem absoluten Principe aus bestimmten sich alle weiteren Verhältnisse, wie Pflichten, Gesetze u. s. f., und sind davon abhängig. So mußte die Bildung nicht diese Vielseitigkeit der Richtung, — also nicht die Richtungslosigkeit, — erhalten können, wie bei den Griechen und denen, die die Bildung in Griechenland ausgebreitet hatten, den Sophisten. Gegen die Religion der Phantasie, gegen dieß unentwickelte Princip des Staats konnte die Bildung sich in so viele Gesichtspunkte zersplittern; oder es war leicht, daß partikulare untergeordnete Gesichtspunkte als höchste Principe aufgestellt wurden. Wo (da uns) dagegen ein so hohes allgemeines Ziel (höchstes Princip) schon vor der Vorstellung schwebt, kann nicht so leicht ein partikulares Princip zu diesem Range kommen, wenn auch die Vernunft-Reflexion die Stellung gewinnt, aus sich das Höchste zu bestimmen und zu erkennen; und die Unterordnung der Principe ist damit schon festgestellt. Protagoras nachher *) behauptet: „Alle (vier) Tugenden haben eine Verwandtschaft mit einander, die Tapferkeit nicht, weil viele Tapfere gefunden werden, die doch

*) Plat. Protag. p. 349 (p. 224 — 225).

die Irreligiösesten, Ungerechtesten, Unmäßigsten und Ungebildetsten (ἀμαθέστατοι) seyen;" man braucht sich nur an eine Räuberbande zu erinnern. Sokrates *) führt es darauf hinaus, daß „auch die Tapferkeit ein Wissen und Erkennen sey, — richtige Schätzung dessen, was zu fürchten sey;" — aber der Unterschied, die Eigenthümlichkeit der Tapferkeit ist nicht entwickelt.

β) Zugleich was nun die Form anbetrifft, — selbst dem Inhalte nach, — steht unsere Bildung, Aufklärung ganz auf demselben Standpunkte, als sie bei den Sophisten war. Ihr Standpunkt ist im Gegensatz gegen Sokrates und Plato der, daß bei Sokrates dieß aufging, daß er das Schöne, Gute, Wahre, Rechte als Zweck, Bestimmung des Individuums aussprach: dieser Inhalt aber bei den Sophisten noch als letzter Zweck fehlte, daher dieser der Willkür überlassen war. Daher der üble Ruf, in den die Sophisten durch den Gegensatz von Plato gekommen sind; das ist auch ihr Mangel. Aeußerlich wissen wir, die Sophisten haben große Reichthümer gesammelt; **) sie sind sehr stolz gewesen, sind in Griechenland herumgereist, haben zum Theil sehr üppig gelebt. Das raisonnirende Denken hat im Gegensatze von Plato vorzüglich dieß Bezeichnende, daß die Pflicht, das zu Thuende nicht aus dem an und für sich seyenden Begriffe der Sache genommen wird; sondern es sind äußerliche Gründe, wodurch über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entschieden wird. Bei Plato und Sokrates ist dagegen der Hauptsatz, daß die Natur des Verhältnisses betrachtet, der Begriff der Sache an und für sich entwickelt werde. Diesen Begriff wollten Sokrates und Plato der Betrachtung aus Gesichtspunkten und Gründen entgegensetzen; diese sind immer das Besondere und Einzelne, und setzen sich

*) Plat. Protag. p. 360 (p. 245).
**) *Plat. Meno p.* 91 (*p.* 371).

so selbst dem Begriffe entgegen. Der Unterschied ist, daß den Sophisten das gebildete Raisonnement überhaupt angehört, während Sokrates und Plato den Gedanken durch ein Festes — allgemeine Bestimmung (platonische Idee) — bestimmten, was der Geist ewig in sich findet.

Die Sophisterei ist so schlimm, in dem Sinne, als ob dieß Eigenthümlichkeit sey, der sich nur schlechte Menschen schuldig machen. Die Sophistik ist so aber viel allgemeiner; es ist alles Raisonniren aus Gründen — das Geltendmachen solcher Gesichtspunkte, das Anbringen von Gründen und Gegengründen — Sophistik. Es kommen Aeußerungen von Sophisten vor, worüber sich nichts sagen läßt, z. B. bei Plato. So sagt man bei uns wohl: Betrüge nicht, damit Du nicht Kredit, und dadurch Geld verlierst; oder: Sey mäßig, sonst verdirbst Du Dir den Magen, mußt entbehren; oder bei der Strafe nimmt man äußerliche Gründe: Besserung u. s. f.; oder man entschuldigt durch äußerliche Gründe die Handlung, welche aus Folgen u. s. w. genommen sind. Die Menschen sind so zu allem Guten aufgefordert durch Gründe, welche Gründe der Sophisten sind. Liegen feste Grundsätze zu Grunde, so in der christlichen Religion (jetzt bei den Protestanten weiß man es auch nicht mehr): so sagt man, die Gnade Gottes in Beziehung auf die Seligkeit u. s. w. richtet das Leben der Menschen so ein; da fallen äußerliche Gründe weg.

Die Sophistik liegt uns also nicht so entfernt, als man denkt. Wenn jetzt gebildete Menschen über Gegenstände sprechen, so kann dieß sehr gut seyn; aber es ist nichts Anderes, als was Sokrates und Plato Sophistik genannt haben, obgleich sie selbst so gut auf diesem Standpunkte gestanden haben, als die Sophisten. Gebildete Männer verfallen darin bei Beurtheilung konkreter Fälle; im gemeinen Leben müssen wir uns daran halten. Was ist hier besser? — Die besonderen Gesichtspunkte necessitiren. Wenn man Pflichten und Tugenden rekommandirt, z. B.

die Irreligiösesten, Ungerechtesten, Unmäßigsten und Ungebildetsten (ἀμαθέστατοι) seyen;" man braucht sich nur an eine Räuberbande zu erinnern. Sokrates *) führt es darauf hinaus, daß „auch die Tapferkeit ein Wissen und Erkennen sey, — richtige Schätzung dessen, was zu fürchten sey;" — aber der Unterschied, die Eigenthümlichkeit der Tapferkeit ist nicht entwickelt.

β) Zugleich was nun die Form anbetrifft, — selbst dem Inhalte nach, — steht unsere Bildung, Aufklärung ganz auf demselben Standpunkte, als sie bei den Sophisten war. Ihr Standpunkt ist im Gegensatz gegen Sokrates und Plato der, daß bei Sokrates dieß aufging, daß er das Schöne, Gute, Wahre, Rechte als Zweck, Bestimmung des Individuums aussprach: dieser Inhalt aber bei den Sophisten noch als letzter Zweck fehlte, daher dieser der Willkür überlassen war. Daher der üble Ruf, in den die Sophisten durch den Gegensatz von Plato gekommen sind; das ist auch ihr Mangel. Aeußerlich wissen wir, die Sophisten haben große Reichthümer gesammelt; **) sie sind sehr stolz gewesen, sind in Griechenland herumgereist, haben zum Theil sehr üppig gelebt. Das raisonnirende Denken hat im Gegensatze von Plato vorzüglich dieß Bezeichnende, daß die Pflicht, das zu Thuende nicht aus dem an und für sich seyenden Begriffe der Sache genommen wird; sondern es sind äußerliche Gründe, wodurch über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entschieden wird. Bei Plato und Sokrates ist dagegen der Hauptsatz, daß die Natur des Verhältnisses betrachtet, der Begriff der Sache an und für sich entwickelt werde. Diesen Begriff wollten Sokrates und Plato der Betrachtung aus Gesichtspunkten und Gründen entgegensetzen: diese sind immer das Besondere und Einzelne, und setzen sie

*) Plat. Protag. p. 360 (p. 245).
**) *Plat. Meno p.* 91 (*p.* 371).

so selbst dem Begriffe entgegen. Der Unterschied ist, daß den Sophisten das gebildete Raisonnement überhaupt angehört, während Sokrates und Plato den Gedanken durch ein Festes — allgemeine Bestimmung (platonische Idee) — bestimmten, was der Geist ewig in sich findet.

Die Sophisterei ist so schlimm, in dem Sinne, als ob dieß Eigenthümlichkeit sey, der sich nur schlechte Menschen schuldig machen. Die Sophistik ist so aber viel allgemeiner; es ist alles Raisonniren aus Gründen — das Geltendmachen solcher Gesichtspunkte, das Anbringen von Gründen und Gegengründen — Sophistik. Es kommen Aeußerungen von Sophisten vor, worüber sich nichts sagen läßt, z. B. bei Plato. So sagt man bei uns wohl: Betrüge nicht, damit Du nicht Kredit, und dadurch Geld verlierst; oder: Sey mäßig, sonst verdirbst Du Dir den Magen, mußt entbehren; oder bei der Strafe nimmt man äußerliche Gründe: Besserung u. s. f.; oder man entschuldigt durch äußerliche Gründe die Handlung, welche aus Folgen u. s. w. genommen sind. Die Menschen sind so zu allem Guten aufgefordert durch Gründe, welche Gründe der Sophisten sind. Liegen feste Grundsätze zu Grunde, so in der christlichen Religion (jetzt bei den Protestanten weiß man es auch nicht mehr): so sagt man, die Gnade Gottes in Beziehung auf die Seligkeit u. s. w. richtet das Leben der Menschen so ein; da fallen äußerliche Gründe weg.

Die Sophistik liegt uns also nicht so entfernt, als man denkt. Wenn jetzt gebildete Menschen über Gegenstände sprechen, so kann dieß sehr gut seyn; aber es ist nichts Anderes, als was Sokrates und Plato Sophistik genannt haben, obgleich sie selbst so gut auf diesem Standpunkte gestanden haben, als die Sophisten. Gebildete Männer verfallen darin bei Beurtheilung konkreter Fälle; im gemeinen Leben müssen wir uns daran halten. Was ist hier besser? — Die besonderen Gesichtspunkte necessitiren. Wenn man Pflichten und Tugenden rekommandirt, z. B.

in Predigten, — wie dieß in den meisten Predigten geschieht, — so muß man solche Gründe hören! Redner, im Parlamente z. B., gebrauchen solche Gründe und Gegengründe, durch die sie zu überreden, zu überzeugen suchen. Es handelt sich α) um ein ganz Festes, Verfassung z. B. oder Krieg, festgemachte Richtung (Konsequenz), besondere Maaßregeln darunter zu subsumiren; β) aber mit der Konsequenz geht es, selbst hierin, bald aus: die Sache läßt sich so oder so machen, und immer sind es besondere Gesichtspunkte, welche entscheiden. Man gebraucht dergleichen Gründe auch wohl gegen die Philosophie: „Es gebe verschiedene Philosophien, verschiedene Meinungen, dieß widerspreche der Einen Wahrheit; die Schwäche der menschlichen Vernunft gestatte kein Erkennen; was solle Philosophie für das Gefühl, Gemüth, Herz, es seyen abstruse Dinge, für das Praktische des Menschen helfe das abstrakte Denken der Philosophie nichts," — der Gesichtspunkt des Praktischen. Dieß sind so gute Gründe; und es ist die Weise der Sophisten. Wir nennen es nicht Sophistik, aber es ist die Manier der Sophisten, aus Gründen zu deduciren, die man aus seinem Gefühl, Gemüthe u. s. f. gelten läßt. Nicht die Sache selbst, als solche, wird geltend gemacht, sondern auf Empfindungen wird sich bezogen; diese sind das *οὗ ἕνεκα*. Das werden wir noch näher bei Sokrates und Plato sehen. Dieß ist der Charakter der Sophisten.

Bei solchem Raisonnement kann man bald so weit kommen, — wo nicht, so ist es Mangel der Bildung, die Sophisten waren aber sehr gebildet, — zu wissen, daß wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe Alles beweisen könne, sich für Alles Gründe und Gegengründe finden lassen; und das ist als das Verbrechen der Sophisten angesehen worden, daß sie gelehrt haben, Alles zu beweisen, was man wolle, für Andere oder für sich. Das liegt nicht in der Eigenthümlichkeit der Sophisten, sondern des reflektirenden Raisonnements. Gründe und Gegengründe, als Besonderes, gelten nicht gegen das Allgemeine, ent-

scheiden nicht gegen den Begriff; man kann für Alles Gründe und Gegengründe finden. In der schlechtesten Handlung liegt ein Gesichtspunkt, der an sich wesentlich ist; hebt man diesen heraus, so entschuldigt und vertheidigt man die Handlung. In dem Verbrechen der Desertion im Kriege liegt so die Pflicht, sein Leben zu erhalten. So sind in neuerer Zeit die größten Verbrechen, Meuchelmord, Verrath u. s. f. gerechtfertigt worden, weil in der Meinung, Absicht eine Bestimmung lag, die für sich wesentlich war, z. B. die, daß man sich dem Bösen widersetzen, das Gute fördern müsse. Der gebildete Mensch weiß Alles unter den Gesichtspunkt des Guten zu bringen, Alles gut zu machen, an Allem einen wesentlichen Gesichtspunkt geltend zu machen. Es muß Einer nicht weit gekommen seyn in seiner Bildung, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte; was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, ist durch gute Gründe gerechtfertigt.

Das kommt nun noch bei den Sophisten vor, daß sie ein Bewußtseyn über dieses Raisonniren hatten. In der Beredsamkeit muß man so Zorn, Leidenschaft der Hörer in Anspruch nehmen, um etwas zu Stande zu bringen. Sie lehrten nun, wie diese Mächte im empirischen Menschen zu bewegen wären; das sittliche feste Gute entscheidet nicht. Die Sophisten als gebildete Leute hatten das Bewußtseyn, daß Alles zu beweisen sey; so im Gorgias: „Die Kunst der Sophisten sey ein größeres Gut, als alle Künste; sie könne dem Volke, dem Senat, den Richtern überreden, was sie wolle.“ *) Der Advokat hat so auch zu suchen, was für Gründe es für die Partei gebe, wenn sie auch die entgegengesetzte derjenigen ist, welcher er sich annehmen wollte. Dieses Bewußtseyn ist nicht Mangel, sondern gehört ihrer höheren Bildung zu. Ungebildete Menschen bestimmen sich aus Gründen. Im Ganzen sind sie aber vielleicht durch etwas

*) *Plat. Gorg. p.* 452 *et* 457 (*p.* 15 *et* 24).

Anderes bestimmt (Rechtlichkeit), als sie wissen; zum Bewußtseyn kommen nur die äußeren Gründe. Die Sophisten wußten, auf diesem Boden gebe es nichts Festes; das ist die Macht des Gedankens, er behandelt Alles dialektisch, macht es wankend. Das ist formelle Bildung, die sie hatten und beibrachten.

Damit hängt dieß zusammen (und die Natur des Denkens bringt es mit sich): Ist das Feld der Gründe, das was dem Bewußtseyn als fest gilt, durch die Reflexion wankend gemacht, so muß man doch Ein Festes haben. Was soll man nun zum letzten Zweck machen? Da giebt es nun zweierlei Festes, das verbunden werden kann. Das Eine ist das Gute, Allgemeine; das Andere ist die Einzelnheit, Willkür des Subjekts. Dieß (vom Ersten) später noch näher bei Sokrates. Macht man Alles wankend, so kann dieß der feste Punkt werden: „Es ist meine Lust, Eitelkeit, Ruhm, Ehre, besondere Subjektivität, welche ich mir zum Zweck mache;“ das Individuum ist sich selbst die letzte Befriedigung. Indem ich die Macht kenne, weiß ich auch die Anderen meinem Zwecke gemäß zu bestimmen.

Die Bekanntschaft mit so vielfachen Gesichtspunkten macht aber das, was Sitte war in Griechenland (diese bewußtlos ausgeübte Religion, Pflichten, Gesetze), dadurch wankend: daß dieß Feste — die Gesetze, indem sie einen beschränkten Inhalt haben — mit Anderem in Kollision kommt; es gilt Ein Mal als das Höchste, Entscheidende, das andere Mal wird es zurückgesetzt. Das gewöhnliche Bewußtseyn wird dadurch verwirrt (wir werden dieß bei Sokrates selbst ausführlicher sehen): Etwas gilt ihm für fest, andere Gesichtspunkte, die auch in ihm sind, werden geltend gemacht, es muß sie gelten lassen; und so gilt das Erste nicht mehr, oder verliert wenigstens von seiner Absolutheit. So ist α) die Tapferkeit dieß, sein Leben daran zu wagen; β) die Pflicht, sein Leben zu erhalten, eine unbedingte. So behauptet Dionysiodor: „Wer Einen, der die Wissenschaft nicht besitzt, zum Gebildeten macht, will, daß er nicht mehr bleibe, was

er ist. Er will ihn also zu Grunde richten; denn dieß ist machen, daß er dieß nicht ist, was er ist." Und Euthydem, als die Anderen sagen, er lüge, antwortet: „Wer lügt, sagt, was nicht ist: was nicht ist, kann man nicht sagen; also kann Niemand lügen." *) Und wiederum Dionysiodor sagt: „Du hast einen Hund, dieser Hund hat Junge und er ist ihr Vater; also ist Dir ein Hund Vater, und Du der jungen Hunde Bruder." **) Solche Konsequenzenmacherei findet sich — in Recensionen — unzählige Male.

Es ist also (wegen dieser Konfusion im gewöhnlichen Bewußtseyn) den Sophisten vorgeworfen worden, sie hätten den Leidenschaften, Privat-Interessen u. s. f. Vorschub gethan. Dieß fließt unmittelbar aus der Natur der Bildung. Diese giebt verschiedene Gesichtspunkte an die Hand, und welcher entscheiden soll, ist eben damit allein in das Belieben des Subjekts gestellt, wenn es nicht von festen Grundlagen ausgeht; darin liegt das Gefährliche. Dieß findet auch in der heutigen Welt Statt, wo es auf die gute Absicht, auf meine Ansicht, Ueberzeugung ankommen soll, wenn es sich um das Rechte, Wahre einer That handelt. Was Staatszweck, die beste Weise der Staatsverwaltung und Staatsverfassung, ist — ohnehin in Demagogen — schwankend.

Wegen der formellen Bildung gehören die Sophisten zur Philosophie, wegen ihrer Reflexion ebenso auch nicht. Sie haben den Zusammenhang mit der Philosophie, daß sie nicht beim konkreten Raisonniren stehen blieben, sondern bis zu den letzten Bestimmungen fortgingen, wenigstens zum Theil. Eine Hauptseite ihrer Bildung war die Verallgemeinerung der eleatischen Denkweise und die Ausdehnung derselben auf allen Inhalt des Wissens und des Handelns; das Positive kommt hinein als und ist gewesen die Nützlichkeit.

*) *Plat. Euthydem. p.* 283 — 284 (*p.* 416 — 418).
**) *Ibidem p.* 298 (*p.* 446).

Auf das Einzelne, Besondere der Sophisten einzugehen, würde uns zu weit führen; besondere Sophisten gehören in die allgemeine Geschichte der Bildung. Der berühmten Sophisten sind sehr viele; unter diesen sind Protagoras, Gorgias, auch Prodikus, der Lehrer des Sokrates, die berühmtesten, welchem letzteren Sokrates den bekannten Mythus von Herkules am Scheidewege zuschreibt, *) — eine in ihrer Weise schöne Allegorie, die hundert und tausend Male wiederholt worden. Ich will (um nun zu einzelnen Sophisten überzugehen) Protagoras und Gorgias herausheben, — nicht nach der Seite der Bildung, — besonders in der Rücksicht, um näher nachzuweisen, wie ihre allgemeine Wissenschaft, die sich auf Alles ausbreitete, bei Einem von ihnen die allgemeine Form hat, wodurch sie reine Wissenschaft ist. Die Hauptquelle, sie kennen zu lernen, ist besonders Plato, der sich viel mit ihnen zu thun machte; alsdann Aristoteles' eigene kleine Schrift über Gorgias, und Sextus Empirikus, der uns viel von der Philosophie des Protagoras aufbewahrt hat.

1. Protagoras.

Protagoras, gebürtig aus Abdera, **) ist etwas älter als Sokrates gewesen. Sonst ist nicht viel von ihm bekannt, was auch eben nicht seyn kann; denn er hat einförmiges Leben geführt. Er hat sein Leben mit dem Studium der Wissenschaften hingebracht; er reiste in Griechenland umher, gab sich zuerst den Namen Sophist, und wurde so im eigentlichen Griechenland angegeben, als erster öffentlicher Lehrer aufgetreten zu seyn. Er hat seine Schriften vorgelesen, ***) wie die Rhapsoden und die Dichter, welche — jene fremde, diese eigene — Gedichte absangen. Es gab damals keine Lehranstalten, keine Bücher, aus

*) *Xenoph. Memorab. II, 1 §. 21 sqq.*
**) *Diog. Laërt. IX, §. 50.*
***) *Diog. Laërt. IX, §. 54.*

denen man sich unterrichten konnte. „Die Hauptsache zur Bildung, Erziehung bestand" bei den Alten nach Plato *) „wesentlich darin, in den Gedichten stark zu seyn," mit vielen Gedichten bekannt zu werden, sie auswendig zu wissen; wie bei uns noch vor 50 Jahren der Hauptunterricht des Volkes darin bestand, mit der biblischen Geschichte, mit biblischen Sprüchen bekannt zu seyn, — Prediger, die weiter darauf bauten, gab es nicht. Die Sophisten gaben jetzt statt der Dichterkenntniß Bekanntschaft mit dem Denken. Protagoras kam auch nach Athen und hat dort lange, vornehmlich mit dem großen Perikles gelebt, der auch in diese Bildung einging. So sollen Beide einst „einen ganzen Tag darüber gestritten haben, ob der Wurfspieß, oder der Werfende, oder derjenige, der die Wettspiele veranstaltet, schuld sey am Tode eines Menschen, der dabei umgekommen." **) Es ist ein Streit über die große und wichtige Frage der Zurechnungsfähigkeit; Schuld ist ein allgemeiner Ausdruck, — wenn man ihn analysirt, so kann dieß allerdings eine schwierige, weitläufige Untersuchung geben. Im Umgange mit solchen Männern bildete sich Perikles so überhaupt seinen Geist zur Beredsamkeit aus; denn es sey, welche Art geistiger Beschäftigung es wolle, es kann nur ein gebildeter Geist groß in ihr seyn, und die wahre Bildung ist nur durch die reine Wissenschaft möglich. Perikles ist mächtiger Redner; aus Thucydides sehen wir, wie tiefes Bewußtseyn er über den Staat, sein Volk hatte. Auch Protagoras hat das Schicksal des Anaxagoras gehabt, gleichfalls aus Athen später verbannt zu werden. (In einem Alter von 70 (90) Jahren ertrank er auf der Fahrt nach Sicilien.) Die Ursache dieses Urtheils war eine Schrift von ihm, welche so begann: „Von den Göttern weiß ich es nicht zu erkennen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn Vieles ist, was

*) Plat. Protag. p. 338 fin. (p. 204): παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι, περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι.

**) *Plutarch. in Pericle c. 36.*

diese Erkenntniß verhindert, die Dunkelheit der Sache (ἀδηλότης) sowohl, als auch das Leben der Menschen, das so kurz ist." Dieß Buch ist auch in Athen öffentlich verbrannt worden; und es ist wohl (so viel man weiß) das erste, was auf Befehl eines Staats verbrannt wurde. *)

Protagoras war nicht, wie andere Sophisten, bloß bildender Lehrer, sondern auch ein tiefer, gründlicher Denker, ein Philosoph, der über ganz allgemeine Grundbestimmungen reflektirt hat. Den Hauptsatz seines Wissens sprach er nun aber so aus: „Von allen Dingen ist das Maaß der Mensch; von dem, was ist, daß es ist, — von dem, was nicht ist, daß es nicht ist." **) Dieß ist ein großer Satz. Einer Seits war es darum zu thun, das Denken als bestimmt zu fassen, einen Inhalt zu finden, anderer Seits aber ebenso das Bestimmende, den Inhalt Gebende; und diese allgemeine Bestimmung ist das Maaß, der Maaßstab des Werths für Alles. Daß Protagoras nun ausgesprochen, der Mensch sey dieß Maaß, dieß ist in seinem wahren Sinne ein großes Wort, hat aber zugleich auch die Zweideutigkeit: Daß, wie der Mensch das Unbestimmte und Vielseitige ist, α) jeder nach seiner besonderen Partikularität, der zufällige Mensch, das Maaß seyn kann; oder β) die selbstbewußte Vernunft im Menschen, der Mensch nach seiner vernünftigen Natur und seiner allgemeinen Substantialität, das absolute Maaß ist. Auf jene Weise genommen ist alle Selbstsucht, aller Eigennutz, das Subjekt mit seinen Interessen der Mittelpunkt — (und wenn auch der Mensch die Seite der Vernunft hat, so ist doch auch die Vernunft ein Subjektives, ist auch Er, ist auch der Mensch) —; dieß aber ist gerade der schlechte Sinn, die Verkehrtheit, welche man den Sophisten zum Hauptvorwurf

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 51—52; 55; Sext. Emp. adv. Math. IX, §. 56.

**) Plat. Theaetet. p. 152, (p. 195); Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 32, §. 216.

machen muß: Daß sie den Menschen, nach seinen zufälligen Zwecken, zum Zwecke setzten, — daß bei ihnen noch nicht das Interesse des Subjekts nach seiner Besonderheit und das Interesse desselben nach seiner substantiellen Vernünftigkeit unterschieden sind. Derselbe Satz kommt bei Sokrates und Plato vor, aber in weiterer Bestimmung; hier ist der Mensch das Maaß, indem er denkend ist, sich einen allgemeinen Inhalt giebt.

Es ist also hier der große Satz ausgesprochen, um den sich, von nun an, Alles dreht. Der fernere Fortgang der Philosophie hat den Sinn, daß die Vernunft das Ziel aller Dinge ist; dieser Fortgang der Philosophie giebt Erläuterung dieses Satzes. Näher drückt er die sehr merkwürdige Konversion aus, daß aller Inhalt, alles Objektive nur ist in Beziehung auf das Bewußtseyn, das Denken also bei allem Wahren hier als wesentliches Moment ausgesprochen ist; und damit nimmt das Absolute die Form der denkenden Subjektivität an, die besonders bei Sokrates hervorgetreten ist. Der Mensch ist das Maaß von Allem, — der Mensch, also das Subjekt überhaupt; das Seyende ist also nicht allein, sondern es ist für mein Wissen, — das Bewußtseyn ist im Gegenständlichen wesentlich das Producirende des Inhalts, das subjektive Denken ist wesentlich dabei thätig. Und dieß ist das, was bis in die neueste Philosophie reicht; Kant sagt, daß wir nur Erscheinungen kennen, d. h. daß das, was uns als objektiv, als Realität erscheint, nur zu betrachten ist in seiner Beziehung auf das Bewußtseyn und nicht ist ohne diese Beziehung. Das zweite Moment ist wichtiger. Das Subjekt ist das Thätige, Bestimmende, bringt den Inhalt hervor; und nun kommt es darauf an, wie dann der Inhalt sich weiter bestimmt: ob er beschränkt ist auf die Partikularität des Bewußtseyns, oder ob er als das Allgemeine für sich seyende bestimmt ist. Gott, das platonische Gute ist ein Produkt des Denkens, ein vom Denken Gesetztes; zweitens aber ist es ebenso sehr an und für sich. Ich erkenne nur an als seyend, fest,

ewig ein Solches, was seinem Gehalte nach das Allgemeine ist; gesetzt ist es von mir, aber es ist auch an sich objektiv allgemein, ohne daß es von mir gesetzt ist.

Die nähere Bestimmung, die in dem Satze des Protagoras enthalten ist, hat er dann selbst viel weiter ausgeführt. Protagoras sagt: „Die Wahrheit (das Maaß) ist die Erscheinung für das Bewußtseyn." *) „Nichts ist an und für sich Eines," **) oder sich selbst gleich, an sich; sondern Alles ist nur relativ, ist nur, was es ist, in seiner Beziehung aufs Bewußtseyn, — ist nur, wie es für ein Anderes ist, und dieses Andere ist der Mensch. Er führt geringfügige Beispiele an (wie auch Sokrates und Plato, sie halten daran die Seite der Reflexion fest); und diese Erläuterung zeigt, daß im Sinn des Protagoras das, was bestimmt ist, nicht gefaßt wird als das Allgemeine, nicht als das Sichselbstgleiche. Diese Relativität ist bei Protagoras auf eine Weise ausgesprochen, die uns zum Theil trivial erscheint, und zu den ersten Anfängen des reflektirenden Denkens gehört. Die Beispiele sind besonders aus der sinnlichen Erscheinung genommen: „Es geschieht bei einem Winde, daß den Einen friert, den Anderen nicht; von diesem Winde können wir daher nicht sagen, er sey an ihm selbst kalt, oder nicht kalt." ***) Frost und Wärme sind also nicht etwas Seyendes, sondern nur nach dem Verhältniß zu einem Subjekte; wäre der Wind an sich kalt, so müßte er sich immer so am Subjekte geltend machen. Oder weiter: „Es sind hier 6 Würfel, wir stellen 4 andere neben sie, so werden wir von jenen sagen, es seyen ihrer mehr; hingegen 12 neben sie gesetzt, sagen wir, diese 6 seyen weniger." †)

---

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 388; Plat. Theaet. p. 152 (p. 195 — 196).

**) Plat. Theaet. p. 152 (p. 197): *ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν.*

***) Ibidem p. 152 (p. 196).

†) Ibidem p. 154 (p. 201).

Wir sagen also von Demselben, es sey mehr und weniger, mithin ist das Mehr und Weniger eine bloß relative Bestimmung; was also der Gegenstand (das Allgemeine) ist, ist er nur in der Vorstellung für das Bewußtseyn. „Alles hat also nur relative Wahrheit,"*) wie es ausgedrückt werden kann; Plato dagegen betrachtete Eins und Vieles nicht, wie die Sophisten, in verschiedener Rücksicht, sondern in Einer und derselben. „Wie dem Gesunden die Dinge erscheinen, so sind sie nicht an sich, sondern für ihn; wie sie dem Kranken, Wahnsinnigen erscheinen, so ihm, — ohne daß man sagen könnte, so wie sie den Letzteren erscheinen, seyen sie nicht wahr." **)

Wir fühlen gleich das Ungeschickte, dieses wahr zu nennen: α) das Seyende ist wohl aufs Bewußtseyn bezogen, aber nicht auf das Feste des Bewußtseyns, sondern auf die sinnliche Erkenntniß; β) dieses Bewußtseyn ist selbst ein Zustand, d. h. selbst etwas Vorübergehendes. „Das gegenständliche Wesen ist," wie Heraklit sagte, „ein reines Fließen, es ist nicht Festes und Bestimmtes an sich, sondern kann Alles seyn, und ist etwas Verschiedenes für verschiedenes Alter, und sonstige Zustände des Wachens und Schlafens u. s. f." ***) Plato †) führt hierüber noch ferner an: „Das Weiße, Warme u. s. f., Alles was wir von den Dingen aussagen, ist nicht für sich; sondern das Auge, das Gefühl ist nothwendig, daß es für uns sey. Erst diese gegenseitige Bewegung ist die Erzeugung des Weißen; und es ist darin nicht das Weiße als Ding an sich: sondern was vorhanden ist, ist ein sehendes Auge, oder das Sehen überhaupt, und bestimmt das Weiß-Sehen, das Warm-Fühlen u. s. f." Allerdings ist wesentlich Warm, Farbe u. s. f. nur in Beziehung auf Anderes; aber das Vorstellen (der Geist) entzweit sich eben-

*) *Sext. Emp. adv. Math. VII*, §. 60.

**) Plat. Theaet. p. 159 (p. 212), passim.

***) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 32, §. 217 — 219.

†) Theaet. p. 153 — 157 (p. 199 — 206).

so in sich und in eine Welt; und in dieser Welt hat Jedes auch seine Relation. Diese objektive Relativität ist besser in Folgendem ausgedrückt: „Wenn das Weiße an sich wäre, so wäre es also das, was die Empfindung von ihm hervorbrächte; es wäre das Thätige oder die Ursache, wir hingegen das Passive, Aufnehmende. Allein der Gegenstand, der so also thätig seyn sollte, ist nicht thätig als in Beziehung (zusammen-) kommend mit dem Passiven (*οὔτε γὰρ ποιοῦν τι ἐστὶ, πρὶν ἂν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ*); ebenso das Leidende ist nur in Beziehung aufs Thätige. (So ist Passivität und Thätigkeit auch relativ.) Was für Bestimmtheit also ich von etwas aussage, so kommt diese dem Dinge nicht an sich zu, sondern schlechthin in Beziehung auf Anderes. Nichts ist also an und für sich so beschaffen, wie es erscheint; sondern das Wahre ist eben nur dieß Erscheinen." Es gehört so hier unsere Thätigkeit, unser Bestimmen dazu. Kant's Erscheinung ist nichts Anderes, als daß draußen ein Anstoß, ein x, ein Unbekanntes sey, was erst durch unser Gefühl, durch uns diese Bestimmungen erhält. Wenn auch ein objektiver Grund vorhanden ist, daß wir dieß kalt, jenes warm nennen: so können wir zwar sagen, sie müssen Verschiedenheit in sich haben; aber Wärme und Kälte ist erst in unserer Empfindung, ebenso daß Dinge sind u. s. w. Dieß Alles sind Kategorien des Denkens, Bestimmungen unserer Thätigkeit der Sinne oder des Denkens; so ist die Erfahrung Erscheinung genannt worden, es sind Relationen auf uns, auf Anderes. Das ist ganz richtig! Aber eben dieses Eine, Durchgehende, Allgemeine ist zu fassen; es ist dieß Durchgreifende, was bei Heraklit die Nothwendigkeit war, das zum Bewußtseyn zu bringen ist.

Wir sehen, daß Protagoras große Reflexion hat. Dieß ist also die Reflexion auf das Bewußtseyn, die im Protagoras selbst zum Bewußtseyn gekommen ist. Dieß aber ist die Form der Erscheinung, zu der Protagoras kam, und die von den späteren Skeptikern wieder aufgenommen ist. Das Erscheinen ist

nicht das sinnliche Seyn; sondern indem ich sage, es ist erscheinend, so sage ich eben sein Nichts aus. „Die Erscheinung ist die Wahrheit," scheint sich ganz zu widersprechen; es scheint, daß das Entgegengesetzte hier behauptet werde: α) daß nichts an sich ist, wie es erscheint, und β) daß es wahr ist, wie es erscheint. Allein dem Positiven, was das Wahre ist, muß nicht objektive Bedeutung gegeben werden, daß z. B. dieß weiß sey an sich, weil es so erscheint: sondern nur dieß Erscheinen des Weißen ist wahr; die Erscheinung ist eben das sich aufhebende sinnliche Seyn, — diese Bewegung. Sie allgemein aufgefaßt, so steht sie ebenso über dem Bewußtseyn, wie über dem Seyn. Die Welt ist nicht Erscheinung darin, daß sie für das Bewußtseyn ist, also ihr Seyn nur ein relatives für das Bewußtseyn: sondern ebenso an sich.

Im Allgemeinen ist das Moment des Bewußtseyns aufgezeigt worden; das entwickelte Allgemeine hat das Moment des negativen Seyn-für-Anderes an ihm; dieß Moment tritt hier hervor, und ist nothwendig zu behaupten. Aber für sich allein, isolirt, ist es einseitig: „Was ist, ist nur für das Bewußtseyn, oder die Wahrheit aller Dinge ist die Erscheinung derselben für und im Bewußtseyn;" ebenso nothwendig ist das Moment des Ansichseyns.

2. Gorgias.

Zu einer weit größeren Tiefe gelangte dieser Skepticismus durch Gorgias, aus Leontium in Sicilien, einen sehr gebildeten, auch als Staatsmann ausgezeichneten Mann. Während des peloponnesischen Krieges wurde er Ol. 88, 2 (427 v. Chr.), also wenige Jahre nach Perikles Tode, der Ol. 87, 4 starb, von seiner Vaterstadt nach Athen geschickt; — nach Diodorus Sikulus XII, p. 106, Thucydides ist nicht citirt.*) Und als er seinen Zweck erreicht, durchzog er noch viele griechische Städte

*) *Tiedemann: Geist d. spek. Phil. B. 1, S. 362.*

(Larissa in Thessalien), unterrichtete in ihnen; und erreichte so hohe Bewunderung neben großen Schätzen, bis er, über 100 Jahr alt, starb. Er wird als ein Schüler des Empedokles angegeben, kannte auch die Eleaten; und seine Dialektik hat von der Art und Weise dieser, — in Aristoteles' nach ihm benannten, aber nur in Fragmenten auf uns gekommenen Buche De Xenophane, Zenone et Gorgia, weiter aufbehalten, in welchem Aristoteles ihn mit ihnen zusammen nimmt. Auch Sextus Empirikus hat uns die Dialektik des Gorgias weitläufig aufbewahrt. Er war stark in der Dialektik für die Beredsamkeit; aber sein Ausgezeichnetes ist seine reine Dialektik über diese ganz allgemeinen Kategorien vom Seyn und Nichtseyn, — nicht nach Art der Sophisten. Tiedemann sagt sehr schief: „Gorgias ging viel weiter, als irgend ein Mensch von gesundem Verstande gehen kann.“ Das hätte Tiedemann von jedem Philosophen sagen können, jeder geht weiter als der gesunde Menschenverstand; denn was man gesunden Menschenverstand nennt, ist nicht Philosophie, — oft sehr ungesunder. Der gesunde Menschenverstand enthält die Maximen seiner Zeit. So z. B. wäre es vor Kopernikus gegen allen gesunden Menschenverstand gewesen, wenn Jemand behauptet hätte: Die Erde drehe sich um die Sonne; oder vor der Entdeckung von Amerika: Es sey da noch Land. In Indien, China ist Republik gegen allen gesunden Menschenverstand. Dieser ist die Denkweise einer Zeit, in der alle Vorurtheile dieser Zeit enthalten sind: die Denkbestimmungen regieren ihn, ohne daß er ein Bewußtseyn darüber hat. So ist Gorgias allerdings weiter gegangen, als der gesunde Menschenverstand.

Die Dialektik des Gorgias ist reiner in Begriffen sich bewegend, als das, was wir bei Protagoras gesehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtansichseyn alles Seyenden behauptete: so ist es nur in Beziehung, und zwar auf's Bewußtseyn; das Andere, das ihm wesentlich ist, ist das Be-

wußtseyn. Gorgias' Aufzeigen des Nichtansichseyns des Seyns ist reiner; er nimmt das, was als Wesen gilt, an ihm selbst, ohne das Bewußtseyn, das Andere, voraus zu setzen, und zeigt seine Nichtigkeit an ihm selbst, und unterscheidet davon die subjektive Seite und das Seyn für sie. Wir wollen nur historisch die allgemeinen Punkte angeben, die er behandelt hat. Gorgias' Werk nämlich: „Ueber die Natur," worin er seine Dialektik verfaßte, zerfällt in drei Theile: In dem ersten beweist er, daß Nichts ist, daß man das Seyn von Nichts prädiciren könne; im zweiten (subjektiv), daß kein Erkennen ist, daß, auch angenommen, das Seyn wäre, es doch nicht erkannt werden könne; im dritten (wieder objektiv), daß, wenn es auch ist und erkennbar wäre, doch keine Mittheilung des Erkannten möglich sey.*) Gorgias accommodirte dem Sextus, nur bewies er noch; das thun die Skeptiker nicht. Es sind sehr abstrakte Denkbestimmungen; es handelt sich hier um die spekulativsten Momente, von Seyn und Nichtseyn, von Erkennen und von dem sich zum Seyenden machenden, sich mittheilenden Erkennen; und es ist kein Geschwätz, wie man sonst wohl glaubt; seine Dialektik ist objektiv. Den Inhalt dieser höchst interessanten Darstellung können wir hier nur kurz angeben.

a. „Wenn Etwas ist" — (εἰ ἔστιν. Dieß Etwas ist ein Einschiebsel, das wir in unserer Sprache zu machen gewohnt sind, das aber eigentlich unpassend ist, einen Gegensatz eines Subjekts und Prädikats hereinbringt, da eigentlich nur von Ist die Rede ist) — „wenn Ist" — (und jetzt wird es erst als Subjekt bestimmt) —: „so ist entweder das Seyende, oder das Nichtseyende, oder Seyendes und Nichtseyendes. Von diesen Dreien zeigt er nun, daß sie nicht sind." **)

α. „Das was nicht ist, ist nicht; wenn ihm Seyn zukommt, so wäre zugleich ein Seyendes und Nichtseyendes. Insofern es

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 65.
**) *eod.* §. 66.

(Larissa in Thessalien), unterrichtete in ihnen; und erreichte so hohe Bewunderung neben großen Schätzen, bis er, über 100 Jahr alt, starb. Er wird als ein Schüler des Empedokles angegeben, kannte auch die Eleaten; und seine Dialektik hat von der Art und Weise dieser, — in Aristoteles' nach ihm benannten, aber nur in Fragmenten auf uns gekommenen Buche De Xenophane, Zenone et Gorgia, weiter aufbehalten, in welchem Aristoteles ihn mit ihnen zusammen nimmt. Auch Sextus Empirikus hat uns die Dialektik des Gorgias weitläufig aufbewahrt. Er war stark in der Dialektik für die Beredsamkeit; aber sein Ausgezeichnetes ist seine reine Dialektik über diese ganz allgemeinen Kategorien vom Seyn und Nichtseyn, — nicht nach Art der Sophisten. Tiedemann sagt sehr schief: „Gorgias ging viel weiter, als irgend ein Mensch von gesundem Verstande gehen kann." Das hätte Tiedemann von jedem Philosophen sagen können, jeder geht weiter als der gesunde Menschenverstand; denn was man gesunden Menschenverstand nennt, ist nicht Philosophie, — oft sehr ungesunder. Der gesunde Menschenverstand enthält die Maximen seiner Zeit. So z. B. wäre es vor Kopernikus gegen allen gesunden Menschenverstand gewesen, wenn Jemand behauptet hätte: Die Erde drehe sich um die Sonne; oder vor der Entdeckung von Amerika: Es sey da noch Land. In Indien, China ist Republik gegen allen gesunden Menschenverstand. Dieser ist die Denkweise einer Zeit, in der alle Vorurtheile dieser Zeit enthalten sind: die Denkbestimmungen regieren ihn, ohne daß er ein Bewußtseyn darüber hat. So ist Gorgias allerdings weiter gegangen, als der gesunde Menschenverstand.

Die Dialektik des Gorgias ist reiner in Begriffen sich bewegend, als das, was wir bei Protagoras gesehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtansichseyn alles Seyenden behauptete: so ist es nur in Beziehung, und zwar auf's Bewußtseyn; das Andere, das ihm wesentlich ist, ist das Be-

wußtseyn. Gorgias' Aufzeigen des Nichtansichseyns des Seyns ist reiner; er nimmt das, was als Wesen gilt, an ihm selbst, ohne das Bewußtseyn, das Andere, voraus zu setzen, und zeigt seine Nichtigkeit an ihm selbst, und unterscheidet davon die subjektive Seite und das Seyn für sie. Wir wollen nur historisch die allgemeinen Punkte angeben, die er behandelt hat. Gorgias' Werk nämlich: „Ueber die Natur," worin er seine Dialektik verfaßte, zerfällt in drei Theile: In dem ersten beweist er, daß Nichts ist, daß man das Seyn von Nichts prädiciren könne; im zweiten (subjektiv), daß kein Erkennen ist, daß, auch angenommen, das Seyn wäre, es doch nicht erkannt werden könne; im dritten (wieder objektiv), daß, wenn es auch ist und erkennbar wäre, doch keine Mittheilung des Erkannten möglich sey.*) Gorgias accommodirte dem Sextus, nur bewies er noch; das thun die Skeptiker nicht. Es sind sehr abstrakte Denkbestimmungen; es handelt sich hier um die spekulativsten Momente, von Seyn und Nichtseyn, von Erkennen und von dem sich zum Seyenden machenden, sich mittheilenden Erkennen; und es ist kein Geschwätz, wie man sonst wohl glaubt; seine Dialektik ist objektiv. Den Inhalt dieser höchst interessanten Darstellung können wir hier nur kurz angeben.

a. „Wenn Etwas ist" — (εἰ ἔστιν. Dieß Etwas ist ein Einschiebsel, das wir in unserer Sprache zu machen gewohnt sind, das aber eigentlich unpassend ist, einen Gegensatz eines Subjekts und Prädikats hereinbringt, da eigentlich nur von Ist die Rede ist) — „wenn Ist" — (und jetzt wird es erst als Subjekt bestimmt) —: „so ist entweder das Seyende, oder das Nichtseyende, oder Seyendes und Nichtseyendes. Von diesen Dreien zeigt er nun, daß sie nicht sind." **)

α. „Das was nicht ist, ist nicht; wenn ihm Seyn zukommt, so wäre zugleich ein Seyendes und Nichtseyendes. Insofern es

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 65.
**) *eod.* §. 66.

gedacht wird als Nichtseyendes, so ist es also nicht; insofern es aber, weil es gedacht wird, seyn sollte, so wäre es also als seyend und nichtseyend. — Anders: Wenn das Nichtseyn ist, so ist nicht das Seyn; denn beide sind sich entgegengesetzt. Wenn nun dem Nichtseyn Seyn zukäme, dem Seyn aber das Nichtseyn: so käme dem Nichtseyn also das zu, was nicht ist." *)

β. „Dieß Raisonnement gehört" nach dem Aristoteles **) „dem Gorgias eigenthümlich an; der Beweis aber, daß das Seyende nicht ist, dabei verfährt er wie Melissus und Zeno."

αα. Nämlich er setzt, daß „was ist, entweder an sich (ἀΐδιον) ist ohne Anfang, oder entstanden, und zeigt nun, daß es weder das Eine noch das Andere seyn könne;" jedes führt auf Widersprüche, — eine Dialektik, die schon vorgekommen. „Jenes kann es nicht seyn; denn was an sich (ewig) ist, kein Princip hat, ist unendlich," mithin unbestimmt und bestimmungslos. Z. B. „das Unendliche aber ist nicht, als nirgends; denn wenn es wo ist, so ist es verschieden von dem, worin es ist," wo es ist, ist es im Anderen. „Aber dasjenige ist nicht unendlich, was verschieden ist von einem Anderen, in einem Anderen enthalten ist. Es ist aber auch nicht in sich selbst enthalten; denn so wird das, worin es ist und das, was es selbst ist, dasselbe. In was es ist, ist der Ort: das was in diesem ist, ist der Körper; daß beide dasselbe seyen, ist ungereimt. Das Unendliche ist also nicht." ***) Wenn das Seyn ist, so ist es widersprechend, von ihm eine Bestimmtheit zu prädiciren; und thun wir dieß, so sagen wir etwas bloß Negatives von ihm. Diese Dialektik des Gorgias gegen das Unendliche ist beschränkt, α) insofern: Das Ewige ist unendlich, denn es hat keinen Anfang, Grenze, es ist der Fortgang ins Unendliche gesetzt — dieß gilt vom Seyenden allerdings, und ist wahr —; aber das Ansichseyende, als allgemein,

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 67.
**) *De Xenophane, Zenone et Gorgia c.* 5.
***) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 68 — 70.

der Gedanke, Begriff, dieß hat die Grenze unmittelbar an ihm selbst, die absolute Negativität. β) Aber das sinnliche Unendliche, die schlechte Unendlichkeit, ist nirgendwo, sie ist nicht gegenwärtig, sie ist ein Jenseits. Was Gorgias als eine Verschiedenheit des Orts nimmt, können wir als Verschiedenheit überhaupt nehmen. Er sagt, es ist irgendwo, also in einem Anderen enthalten, also nicht unendlich, d. h. er setzt es verschieden: umgekehrt es soll nicht verschieden, in sich selbst enthalten seyn; so ist Verschiedenheit nothwendig zu setzen. Besser und allgemeiner: Dieß sinnliche Unendliche überhaupt ist nicht, es ist ein Jenseits des Seyns; es ist eine Verschiedenheit, die immer verschieden von dem Seyenden gesetzt ist. Sie ist ebenso in sich enthalten; denn sie ist eben dieß, verschieden von sich zu seyn.

„Ebenso ist das Seyn nicht entstanden; so, — ist es entweder aus dem Seyenden oder aus dem Nichtseyenden. Jenes nicht, — so ist es schon; dieß nicht, — was nicht ist, kann nicht etwas erzeugen.“ *) Dieß führten die Skeptiker weiter aus. Der zu betrachtende Gegenstand wird immer unter Bestimmungen mit Entweder-Oder gesetzt; diese Bestimmungen sind dann sich widersprechend. Das ist aber nicht wahrhafte Dialektik; es wäre nothwendig zu beweisen, daß der Gegenstand immer in Einer Bestimmung nothwendig sey, nicht an und für sich sey. Der Gegenstand löst sich nur in jenen Bestimmungen auf; aber daraus folgt noch nichts gegen die Natur des Gegenstandes selbst.

$\beta\beta$. Ebenso zeigt Gorgias „von dem Seyenden, daß es entweder Eins oder Vieles seyn müßte, aber auch von beiden keines seyn könne. Denn als Eins ist es eine Größe, oder Kontinuität, Menge, oder Körper; alles dieß ist aber nicht Eins, sondern verschieden, theilbar,“ — sinnliches, seyendes Eins ist nothwendig so, ist ein Andersseyn, Mannigfaltiges. „Wenn

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 71.

es nun nicht Eins, so kann es auch nicht Vieles seyn; denn das Viele ist viele Eins." *)

γ. „Ebenso können beide, Seyn und Nichtseyn, nicht zugleich seyn. Ist ebenso wohl Eines, wie das Andere: so sind sie dasselbe, oder sie sind Seyn. Sind sie Eins, so sind sie nicht Verschiedene, oder ich kann nicht sagen Beide, und es sind nicht beide; denn wenn ich sage Beide, so sage ich Verschiedene." **) Diese Dialektik hat vollkommene Wahrheit; man sagt, indem man von Seyn und Nichtseyn spricht, immer auch das Gegentheil von dem, was man sagen will, und Seyn und Nichtseyn als dasselbe, und als nicht dasselbe. „Sie sind dasselbe," so sage ich Beide, also Verschiedene; „Seyn und Nichtseyn sind Verschiedene," so sage ich von ihnen dasselbe Prädikat: Verschiedene u. s. f. Diese Dialektik darf uns nicht verächtlich scheinen, als ob sie es mit leeren Abstraktionen zu thun habe: α) sind sie das Allgemeinste; β) so wenn wir sie rein haben, sprechen wir von Seyn und Nichtseyn verächtlich, als ob uns nicht das Letzte wäre: es ist, es ist nicht. Wenn wir so weit gekommen, können wir beruhigt dabei stehen bleiben, als ob nichts so Bestimmtes gesagt werden könnte; und „Seyn oder Nichtseyn ist" immer „die Frage:" aber sie sind nicht das Bestimmte, sich fest Abscheidende, sondern sich Aufhebende. Gorgias ist sich ihrer bewußt, daß dieß verschwindende Momente sind; das bewußtlose Vorstellen hat diese Wahrheit auch, weiß aber nichts davon.

b. Verhältniß des Vorstellenden zur Vorstellung, Unterschied der Vorstellung und des Seyns, — ein Gedanke, der heut zu Tage gäng und gäbe. „Wenn aber auch Ist, so ist es doch unerkennbar und undenkbar. Denn das Vorgestellte ist nicht das Seyende, sondern es ist ein Vorgestelltes. Wenn was vorgestellt wird, weiß ist: so geschieht es, daß das Weiße

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 73 — 74.
**) eod. §. 75 — 76.

vorgestellt wird; wenn nun das, was vorgestellt wird, nicht das Seyende selbst ist: so geschieht, daß, was ist, nicht vorgestellt wird. *α*. Wenn was vorgestellt wird, das Seyende ist: so ist auch das seyend, was vorgestellt wird; aber es wird Niemand sagen, daß wenn sich ein fliegender Mensch oder ein Wagen auf dem Meere zu fahren vorgestellt wird, dieß sey. *β*. Wenn das Seyende das Gedachte ist, so wird das Entgegengesetzte nicht gedacht: nämlich das Nichtseyende; aber dieß Nichtseyende wird alles vorgestellt, z. B. Scylla und Charybdis." *) Gorgias hat *α*) eine richtige Polemik gegen den absoluten Realismus, welcher, indem er vorstellt, meint, die Sache selbst zu haben, aber nur ein Relatives hat; *β*) verfällt er in den schlechten Idealismus neuerer Zeiten: „Das Gedachte ist immer subjektiv, also nicht das Seyende, durch das Denken verwandeln wir ein Seyendes in Gedachtes."

c. Ebenso beruht darauf endlich seine Dialektik in Ansehung des Dritten; denn das Erkennen ist nicht Mittheilen. „Wenn auch das Seyende vorgestellt würde, so könnte es nicht gesagt und mitgetheilt werden. Die Dinge sind sichtbar, hörbar u. s. f., werden empfunden überhaupt. Das Sichtbare wird durch Sehen aufgefaßt, das Hörbare durch das Hören: und nicht umgekehrt; es kann also nicht Eines durch das Andere angezeigt werden. Die Rede, wodurch das Seyende geäußert werden sollte, ist nicht das Seyende; was mitgetheilt wird, ist nicht das Seyende, sondern nur sie." **) In dieser Weise ist Gorgias' Dialektik das Festhalten an diesem Unterschiede, gerade so, wie er bei Kant wieder hervorgetreten ist; halte ich an diesem Unterschiede fest, so kann freilich das, was ist, nicht erkannt werden.

Diese Dialektik ist allerdings unüberwindbar für denjeni-

---

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 77 — 80.

**) eod. §. 83 — 84.

gen, der das (sinnliche) Seyende als Reelles behauptet. Seine Wahrheit ist nur diese Bewegung, als seyend sich negativ zu setzen; die Einheit hiervon ist der Gedanke. Das Seyende wird auch nicht als seyend aufgefaßt, sondern sein Auffassen ist, es allgemein zu machen. „Ebenso wenig kann es mitgetheilt werden.“ *) Dieß muß im strengsten Sinne genommen werden; es kann gar nicht gesagt werden dieses Einzelne. Die philosophische Wahrheit ist also nicht nur so gesagt, als ob eine andere wäre im sinnlichen Bewußtseyn; sondern das Seyn ist so vorhanden, wie es die philosophische Wahrheit aussagt. Die Sophisten machten also auch Dialektik, allgemeine Philosophie zu ihrem Gegenstande; und waren tiefe Denker.

B. Sokrates.

So weit war das Bewußtseyn in Griechenland gekommen, als Sokrates in Athen auftrat, — die große Gestalt des Sokrates. Die Subjektivität des Denkens ist auf bestimmtere, weiter durchdringende Weise in Sokrates zum Bewußtseyn gebracht. Sokrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern er steht in der bestimmten Kontinuität mit seiner Zeit. Er ist nicht nur höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie, — die interessanteste in der Philosophie des Alterthums, — sondern er ist welthistorische Person. Er ist Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst; diese Wendung hat auf Weise des Gedankens in ihm sich dargestellt. Wir müssen uns dieses Kreises kurz erinnern. Die alten Jonier haben gedacht, nicht reflektirt auf das Denken, ihr Produkt nicht als Denken bestimmt. Die Atomistiker hatten das gegenständliche Wesen zu Gedanken gemacht, — d. h. hier Abstraktionen, reinen Wesenheiten —; Anaxagoras aber den Gedanken als solchen. Der Gedanke stellte sich als der allmächtige Begriff, als die negative Gewalt

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 85.

über alles Bestimmte und Bestehende dar; diese Bewegung ist das Alles auflösende Bewußtseyn. Protagoras spricht den Gedanken als Bewußtseyn als das Wesen aus; aber das Bewußtseyn eben in dieser seiner Bewegung, die Unruhe des Begriffs. Aber diese Unruhe ist an ihr selbst ebenso Ruhendes, Festes. Das Feste aber der Bewegung als solcher ist das Ich, dieß Negative, da es die Momente der Bewegung außer ihm hat; Ich ist das Sicherhaltende, aber es ist nur als Aufhebendes, — eben dadurch Einzelnes (negative Einheit), — nicht in sich reflektirtes Allgemeines. Hierin liegt die Zweideutigkeit der Dialektik und Sophistik; das Objektive verschwindet. Welche Bedeutung hat nun das feste Subjektive? Ist es selbst dem Objektiven entgegengesetzt, Einzelnes: so ist es eben so zufällig, Willkür, das Gesetzlose. Oder ist es an ihm selbst objektiv und allgemein? Sokrates spricht nun das Wesen als das allgemeine Ich aus, als das Gute, das in sich selbst ruhende Bewußtseyn; das Gute, als solches, frei von der seyenden Realität, frei gegen das Verhältniß des Bewußtseyns zu seyender Realität — es sey einzelnes sinnliches Bewußtseyn (Gefühl und Neigungen) —, oder endlich frei von dem theoretisch über die Natur spekulirenden Gedanken, der ob zwar er Gedanke, doch noch die Form des Seyns hat, Ich bin darin nicht als meiner gewiß.

α. Sokrates hat die Lehre des Anaxagoras aufgenommen: Das Denken, der Verstand ist das Regierende, Wahre, sich selbst bestimmende Allgemeine. Bei den Sophisten hat dieß mehr die Gestalt der formellen Bildung, des abstrakten Philosophirens gewonnen. Der Gedanke ist bei Sokrates das Wesen, wie bei Protagoras; daß der selbstbewußte Gedanke alles Bestimmte aufhob, ist auch bei Sokrates der Fall gewesen, aber so, daß er zugleich jetzt im Denken das Ruhende, Feste aufgefaßt. Dieses Feste des Gedankens, die Substanz, das Anundfürsichseyende, sich schlechthin Erhaltende ist als der Zweck bestimmt worden und näher als das Wahre, Gute.

β. Zu dieser Bestimmung des Allgemeinen kommt die Bestimmung hinzu, daß dieses Gute, was mir gelten soll als substantieller Zweck, von mir erkannt werden muß. Die unendliche Subjektivität, Freiheit des Selbstbewußtseyns ist im Sokrates aufgegangen. Ich soll schlechthin gegenwärtig, dabei seyn in Allem, was ich denke. Diese Freiheit wird in unseren Zeiten unendlich und schlechthin gefordert. Das Substantielle ist ewig, an und für sich, ebenso soll es durch mich producirt werden; dieses Meinige ist aber nur die formelle Thätigkeit.

Es ist im Allgemeinen nichts Anderes, als daß er die Wahrheit des Objektiven auf's Bewußtseyn, auf das Denken des Subjekts zurückgeführt hat, — ein unendlich wichtiges Moment; wie Protagoras sagte, das Objektive ist erst durch die Beziehung auf uns. Was den Krieg des Sokrates und Plato mit den Sophisten betrifft, so kann Sokrates und Plato im Philosophiren allein auf die allgemeine philosophische Bildung ihrer Zeit Rücksicht nehmen; — und dieß sind die Sophisten. Der Gegensatz ist nicht als Altgläubige gegen sie, — nicht in dem Sinne, wie Anaxagoras, Protagoras verurtheilt sind, im Interesse griechischer Sittlichkeit, Religion, der alten Sitte. Im Gegentheil. Reflexion, Zurückführung der Entscheidung auf's Bewußtseyn ist ihm gemeinschaftlich mit den Sophisten. Aber das wahrhafte Denken denkt so, daß sein Inhalt ebenso sehr nicht subjektiv, sondern objektiv ist; darin ist die Freiheit des Bewußtseyns enthalten, daß das Bewußtseyn bei dem, worin es ist, bei sich selbst sey, — dieß ist eben Freiheit. Das Princip des Sokrates ist, daß der Mensch, was ihm Bestimmung, was sein Zweck, der Endzweck der Welt, das Wahre, Anundfürsichseyende, — daß er dieß aus sich zu finden habe, daß er zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Es ist die Rückkehr des Bewußtseyns in sich, die dagegen bestimmt ist als ein Heraus aus seiner besonderen Subjektivität; eben darin liegt, daß die Zufälligkeit des Bewußtseyns, der Einfall, die Willkür, die

Partikularität verbannt ist, — im Innern dieß Heraus, das Anundfürsichseyende, zu haben. Objektivität hat hier den Sinn der anundfürsichseyenden Allgemeinheit, nicht den äußerlicher Objektivität; so ist die Wahrheit gesetzt als vermittelt, als Produkt, als gesetzt durch das Denken. Die unbefangene Sitte, die unbefangene Religion ist, wie Sophokles die Antigone sagen läßt: „Die ewigen Gesetze der Götter sind, und Niemand weiß, woher sie gekommen." *) Dieß ist die unbefangene Sittlichkeit, es sind Gesetze, diese sind wahr, sind recht; jetzt hingegen ist das Bewußtseyn eingetreten, so daß das, was wahr ist, durch das Denken vermittelt seyn soll. Ueber unmittelbares Wissen, Glauben u. s. f. ist in neuerer Zeit viel gesprochen: Daß Gott ist, wissen wir unmittelbar in uns, wir haben religiöse, göttliche Gefühle. Da ist denn aber der Mißverstand: Dieß sey nicht Denken. Solcher Inhalt, Gott, das Gute, Rechtliche u. s. f. ist Inhalt des Gefühls, der Vorstellung; aber es ist nur ein geistiger Inhalt, ist durch das Denken gesetzt, — dieß ist bewegt, beruht nur auf Vermittelung. Das Thier hat keine Religion, aber es fühlt; was geistig ist, gehört nur dem Denken, dem Menschen an.

Sokrates ist das Bewußtseyn aufgegangen, daß das, was ist, vermittelt ist durch das Denken. Die zweite Bestimmung ist, daß ein Unterschied gegen das Bewußtseyn der Sophisten eintritt: Daß nämlich das Setzen und Produciren des Denkens zugleich Produciren und Setzen eines solchen ist, was nicht gesetzt ist, was an und für sich ist, — das Objektive, erhaben über die Partikularität der Interessen, Neigungen, die Macht über alles Partikulare. Einer Seits ist es bei Sokrates und Plato subjektiv, durch die Thätigkeit des Denkens gesetzt — dieß ist das Moment der Freiheit, daß das Subjekt bei dem Seinigen ist, dieß ist die geistige Natur —; aber anderer Seits

*) *Sophoclis Antigone v.* 454 — 457.

ist es ebenso an und für sich Objektives, nicht äußerliche Objektivität, sondern geistige Allgemeinheit. Dieß ist das Wahre, die Einheit des Subjektiven und Objektiven in neuerer Terminologie. Das kantische Ideal ist Erscheinung, nicht an sich objektiv.

γ. Das Gute hat Sokrates zunächst nur im besonderen Sinne des Praktischen aufgenommen: Was mir das Substantielle für das Handeln seyn soll, darum soll ich mich bekümmern. Im höheren Sinne haben Plato und Aristoteles das Gute genommen: Es ist das Allgemeine, nicht nur für mich; — dieß ist nur Eine Form, Weise der Idee, die Idee für den Willen. Von Sokrates wird deswegen in den älteren Geschichten der Philosophie als das Ausgezeichnete hervorgehoben, daß er einen neuen Begriff erfunden, daß er die Ethik zur Philosophie gefügt habe, die sonst nur die Natur betrachtete. Die Jonier haben Naturphilosophie (Physik) erfunden, Sokrates die Ethik, Plato habe die Dialektik hinzugethan, nach Diogenes Laertius. *)

Näher ist die Lehre des Sokrates eigentlich Moral. Das Ethische ist Sittlichkeit und Moralität, dann auch Sittlichkeit allein. Bei der Moral ist das Hauptmoment meine Einsicht, Absicht; die subjektive Seite, meine Meinung von dem Guten ist hier das Ueberwiegende. Moral heißt, daß das Subjekt aus sich in seiner Freiheit die Bestimmungen des Guten, Sittlichen, Rechtlichen setzt, und, indem es diese Bestimmungen aus sich setzt, diese Bestimmung des Aussichsetzens auch aufhebt, so daß sie ewig, an und für sich seyend sind. Die Sittlichkeit, als solche, besteht mehr in dem, daß das an und für sich Gute gewußt und gethan wurde. Die Athenienser vor Sokrates waren sittliche, nicht moralische Menschen; sie haben das Vernünftige ihrer Verhältnisse gethan, ohne Reflexion, ohne zu wissen, daß sie vortreffliche Menschen waren. Die Moralität verbindet da-

*) *Libr. III*, §. 56.

mit die Reflexion, zu wissen, daß auch Dieses das Gute sey, nicht das Andere. Die Sittlichkeit ist unbefangen, die mit Reflexion verbundene Sittlichkeit ist Moralität; dieser Unterschied ist durch die kantische Philosophie erregt, sie ist moralisch.

Indem Sokrates auf diese Weise der Moralphilosophie ihre Entstehung gab (wie er sie behandelt, wird sie popular), hat ihn alle Folgezeit des moralischen Geschwätzes und der Popularphilosophie zu ihrem Patron und Heiligen erklärt, und ihn zum rechtfertigenden Deckmantel aller Unphilosophie erhoben; wozu noch vollends kam, daß sein Tod ihm das popular-rührende Interesse des unschuldig Leidens gab. Cicero, der einer Seits ein gegenwärtiges Denken, anderer Seits das Bewußtseyn hat, die Philosophie solle sich bequemen, nicht Inhalt ihr gewonnen hat, rühmte es vom Sokrates (was oft genug nachgesagt) als das Eigentliche und das Erhabenste, „daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuser und auf den Markt (in das tägliche Leben der Menschen) eingeführt habe." *) Darin liegt das Gesagte. Dieß wird dann auch häufig so verstanden (sieht so aus), als ob die beste und wahrste Philosophie so eine Haus- und Küchenphilosophie sey (Hausmittel werde, so daß sie sich nach allen Rücksichten, gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen bequemt), in der wir Freunde und Getreue von der Rechtschaffenheit u. s. f. sich unterreden sehen, und von dem, was man auf der Erde kennen kann, was im täglichen Leben selbst Wahrheit hat, ohne in der Tiefe des Himmels — oder vielmehr in der Tiefe des Bewußtseyns — gewesen zu seyn; dieß aber meinen Jene gerade, daß Sokrates sich zuerst erkühnte. Aber dem Sokrates war es auch nicht geschenkt worden, zur praktischen Philosophie zu kommen; er hatte vorher alle Spekulationen der damaligen Philosophie durchge-

*) *Cicero: Tuscul. Quaest. V*, 4.

dacht, um in das Innere des Bewußtseyns, des Gedankens hinabgestiegen zu seyn. Dieß ist das Allgemeine des Princips.

Diese merkwürdige Erscheinung haben wir näher zu beleuchten, zuerst seine Lebensgeschichte; oder vielmehr verflicht sich diese selbst in das Interesse, das er in der Philosophie hat. Seine Lebensgeschichte betrifft einer Seits, was ihn als besondere Person angeht, anderer Seits aber seine Philosophie; sein philosophisches Treiben ist eng verwebt mit seinem Leben, sein Schicksal ist in Einheit mit seinem Principe, und ist höchst tragisch. Es ist tragisch, nicht im oberflächlichen Sinn des Worts, wie man jedes Unglück — wenn Jemand stirbt, Einer hingerichtet wird — tragisch nennt; dieß ist traurig, aber nicht tragisch. Besonders nennen wir das tragisch, wenn das Unglück, der Tod einem würdigen Individuum widerfährt, wenn ein unschuldiges Leiden, ein Unrecht gegen ein Individuum Statt findet; so sagt man von Sokrates, er sey unschuldig zum Tode verurtheilt, und dieß sey tragisch. Solch unschuldiges Leiden ist aber kein vernünftiges Unglück. Das Unglück ist nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des Subjekts, durch seine Freiheit hervorgebracht ist, — zugleich muß seine Handlung, sein Wille unendlich berechtigt, sittlich seyn, — und dadurch der Mensch selbst die Schuld haben an seinem Unglück; die Macht dagegen muß ebenso sittlich berechtigt seyn, nicht Naturmacht, nicht Macht eines tyrannischen Willens, — jeder Mensch stirbt, der natürliche Tod ist ein absolutes Recht, aber es ist nur das Recht, was die Natur an ihm ausübt. Im wahrhaft Tragischen müssen berechtigte, sittliche Mächte von beiden Seiten es seyn, die in Kollision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates. Sein Schicksal ist nicht bloß sein persönliches, individuell romantisches Schicksal; sondern es ist die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird, in ihm zur Vorstellung kommt. Es sind hier zwei Mächte, die gegeneinander auftreten. Die eine Macht ist das göttliche Recht, die

unbefangene Sitte, — Tugend, die Religion, welche identisch mit dem Willen sind, — in seinen Gesetzen frei, edel, sittlich zu leben; wir können es abstrakter Weise die objektive Freiheit nennen, Sittlichkeit, Religiosität, — das eigene Wesen der Menschen, anderer Seits ist es das Anundfürsichseyende, Wahrhafte, und der Mensch ist in dieser Einigkeit mit seinem Wesen. Das andere Princip ist dagegen das ebenso göttliche Recht des Bewußtseyns, das Recht des Wissens (der subjektiven Freiheit); das ist die Frucht des Baums der Erkenntniß des Guten und des Bösen, der Erkenntniß, d. i. der Vernunft, aus sich, — das allgemeine Princip der Philosophie für alle folgenden Zeiten. Diese zwei Principien sind es, die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates gegeneinander in Kollision treten sehen.

Zunächst haben wir den Anfang seiner Lebensgeschichte zu betrachten; sein Schicksal und seine Philosophie muß als Eins behandelt werden.

Sokrates also, dessen Geburt ins 4. Jahr der 77. Olympiade (469 v. Chr.) fällt,*) war der Sohn des Sophroniskus, eines Bildhauers; seine Mutter ist Phänarete, eine Hebamme. Sein Vater hielt ihn zur Skulptur an, und es wird erzählt, daß Sokrates es in dieser Kunst weit gebracht; es wurden noch spät Statuen von bekleideten Grazien, die sich in der Akropolis von Athen befanden, ihm zugeschrieben. (Nach dem Tode seines Vaters kam er in den Besitz eines kleinen Vermögens.) **) Seine Kunst befriedigte ihn aber nicht; es gewann ihn eine große Neugierde nach der Philosophie und Liebe zu wissenschaftlichen Untersuchungen. Er trieb seine Kunst nur, um Geld zum nothdürftigen Unterhalt zu gewinnen, und sich auf das Studium der Wissenschaften legen zu können; und von einem Athenienser Krito wird erzählt, daß er ihn in Ansehung der Kosten unter-

---

*) *Diog. Laërt. II, §. 44; cf. Menag. ad. h. l.*
**) *Tennemann B. II, S. 25.*

stützt habe, um von den Meistern aller Künste unterwiesen zu werden. Neben der Ausübung seiner Kunst, und besonders nachdem er diese völlig aufgegeben, las er von Werken älterer Philosophen, so viel er nur habhaft werden konnte; und hörte zugleich besonders den Anaxagoras und nach dessen Vertreibung aus Athen, zu welcher Zeit Sokrates 37 Jahr alt war, den Archelaus, der als Nachfolger des Anaxagoras angesehen wurde, außerdem noch berühmte Sophisten anderer Wissenschaften, unter anderen den Prodikus, einen berühmten Lehrer der Beredsamkeit; — er erwähnt seiner mit Liebe bei Xenophon,*) — auch andere Lehrer in Musik, Poesie u. s. f.; und galt überhaupt für einen von allen Seiten ausgebildeten Menschen, der in Allem unterrichtet war, was damals dazu nöthig war.**)

Zu seinen ferneren Lebensumständen gehört, daß er die Pflicht, sein Vaterland zu vertheidigen, die er als athieniensischer Bürger hatte, erfüllte; er machte deshalb, als solcher, drei Feldzüge des peloponnesischen Krieges,***) in den sein Leben fiel, mit. Der peloponnesische Krieg ist entscheidend für die Auflösung des griechischen Lebens, bereitete sie vor; was politisch hier war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewußtseyn. In diesen Feldzügen erwarb er sich nicht nur den Ruhm eines tapferen Kriegers, sondern, was für das Schönste galt, das Verdienst, anderen Bürgern ihr Leben gerettet zu haben. Im ersten wohnte er der langwierigen Belagerung von Potidäa in Thracien bei. Hier hatte sich Alcibiades bereits an ihn angeschlossen; und dieser erzählt bei Plato †) im Gastmal (wo Alcibiades eine Lobrede auf Sokrates hält), daß er alle Strapazen auszustehen fähig gewesen sey, — Hunger und Durst, Hitze und Kälte mit ruhigem Gemüthe und körperlichem Wohlseyn ertra-

*) *Memorab. II,* 1, §. 21 *et* 34.
**) *Diog. Laërt. II,* §. 18 — 20.
***) *Diog. Laërt. II,* §. 22 — 23; *Plat. Apolog. Socr. p.* 28 (*p.* 113).
†) *Plat. Convivium p.* 219 — 222 (*p.* 461 — 466).

gen habe. In einem Treffen dieses Feldzugs sah er den Alcibiades mitten unter den Feinden verwundet, hieb ihn heraus, machte ihm Platz durch sie hindurch, und rettete ihn und seine Waffen. Die Feldherren belohnten ihn dafür mit einem Kranze (corona civica), als dem Preise des Tapfersten; Sokrates nahm ihn nicht an, sondern erhielt, daß er dem Alcibiades gegeben wurde. In diesem Feldzug wird erzählt, daß er einmal, in tiefes Nachdenken versunken, auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch gestanden habe, bis ihn die Morgensonne aus seiner Verzückung erweckte; — ein Zufall, Zustand, in welchem er öfters gewesen seyn soll. Dieß ist ein kataleptischer Zustand, der mit dem Somnambulismus, Magnetismus Analogie, Verwandtschaft haben mag, worin er als sinnliches Bewußtseyn ganz abgestorben war, — ein physisches Losreißen der innerlichen Abstraktion vom konkreten leiblichen Seyn, ein Losreißen, in dem sich das Individuum von seinem inneren Selbst abscheidet; und wir sehen aus dieser äußeren Erscheinung den Beweis, wie die Tiefe seines Geistes in sich gearbeitet hat. In ihm sehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewußtseyns, und dieß sehen wir hier auf eine anthropologische Weise existiren; es giebt sich hier in ihm, dem Ersten, eine physische Gestalt, was später Gewohnheit ist. Den anderen Feldzug machte er in Böotien mit, bei Delium, einer kleinen Befestigung, welche die Athener nicht weit vom Meere hatten, wo sie ein unglückliches, jedoch nicht wichtiges Treffen verloren. Hier rettete Sokrates einen anderen seiner Lieblinge, den Xenophon; er sah ihn nämlich auf der Flucht, da Xenophon das Pferd verloren, auf dem Boden verwundet liegen. Sokrates nahm ihn auf die Schulter, trug ihn, sich zugleich vertheidigend mit der größten Ruhe und Besonnenheit gegen die verfolgenden Feinde, davon. Endlich im dritten bei Amphipolis in Edonis am strymonischen Meerbusen machte er seinen letzten Feldzug.

Außerdem trat er ebenso in verschiedene Verhältnisse bürgerlicher Aemter. Später wurde er — zur Zeit als die bisherige demokratische Verfassung Athens von den Lacedämoniern aufgehoben wurde, die jetzt einen aristokratischen, ja selbst tyrannischen Zustand überall einführten, wobei sie sich zum Theil an die Spitze der Regierung stellten — in den Rath gewählt, der als ein repräsentatives Korps an die Stelle des Volkes trat. Hier zeichnete er sich ebenso durch unwandelbare Festigkeit gegen den Willen der dreißig Tyrannen und den Willen des Volkes bei dem, was er für recht hielt, aus. Er saß bei einer anderen Gelegenheit mit in dem Gerichte, welches jene zehn Feldherren zum Tode verurtheilte, weil sie als Admiräle nach der Schlacht bei den Arginusen zwar gesiegt hatten, aber durch Sturm gehindert, die Todten nicht aufgefischt und nicht am Ufer begraben, und Trophäen aufzurichten versäumt hatten, — d. h. eigentlich weil sie (nicht geschlagen worden zu seyn schienen) das Schlachtfeld nicht behaupteten, so den Schein annehmen wollten, als seyen sie besiegt. Sokrates allein stimmte nicht in dieß Urtheil ein,*) erklärte sich hier gegen das demokratische Volk noch nachdrücklicher, als gegen die Fürsten. Heut zu Tage kommt Einer schlecht an, der gegen das Volk etwas sagt. „Das Volk ist vortrefflich der Intelligenz nach, versteht Alles, und hat nur vortreffliche Absichten." Gegen Fürsten, Regierungen, Minister versteht es sich von selbst, „daß sie nichts verstehen, nur das Schlechte wollen und vollbringen."

Neben diesen für ihn mehr zufälligen Verhältnissen zum Staate, die er nur als allgemeine Bürgerpflicht that, ohne eben selbstthätig die Angelegenheiten des Staats zu seiner eigentlichen Hauptbeschäftigung zu machen, noch sich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu drängen, war die eigentliche Beschäftigung seines Lebens aber das ethische Philosophiren mit

*) *Xenoph. Memorab. I*, 1, §. 18; *Plat. Apol. Socrat. p.* 32 (*p.* 120—121).

jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philosophie, als die das Wesen in das Bewußtseyn als ein Allgemeines setzte, ist als seinem individuellen Leben angehörig anzusehen; sie ist nicht eigentliche spekulative Philosophie, sondern ein individuelles Thun geblieben. Und ebenso ist ihr Inhalt die Wahrheit des individuellen Thuns selbst; das Wesen, der Zweck seiner Philosophie ist, das individuelle Thun des Einzelnen als ein allgemeingültiges Thun einzurichten. Deswegen ist von seinem eigenen individuellen Seyn zu sprechen; oder sein Charakter pflegt durch eine ganze Reihe von Tugenden geschildert zu werden, die das Leben des Privatmanns zieren. Und zwar sind diese Tugenden des Sokrates so zu nehmen, daß es eigentliche Tugenden sind, die er sich durch seinen Willen zur Gewohnheit, zum Habitus machte. Es ist dabei zu bemerken, daß man mehr, wenn von Eigenschaften der Alten gesprochen wird, sie Tugenden nennt, als wenn man von Neueren spricht. Diese Eigenschaften haben bei den Alten überhaupt den Charakter der Tugend (Tugend, auch Individualität, im Gegensatze der Religiosität); menschliche Tugenden, — bei den Alten war in der allgemeinen Sitte die Individualität, als solche, sich selbst überlassen, — wenn sie bei uns als etwas erscheinen, das nicht dem Individuum als Verdienst angehört, oder seine eigenthümliche Hervorbringung als dieses Einzelnen ist. Wir sind gewohnt, sie weniger von dieser Seite zu nehmen und zu betrachten, auch weniger als Produkt, Hervorgebrachtes, als vielmehr als Seyendes, als Pflicht; indem wir mehr das Bewußtseyn des Allgemeinen haben und das rein Individuelle selbst, das eigene innere Bewußtseyn als Wesen, als Pflicht, als Allgemeines gesetzt ist. Bei uns sind sie daher auch wirklich mehr entweder Seiten der Anlage, des Naturells, oder haben die Form des Nothwendigen überhaupt; für die Alten hingegen ist das Individuelle die Form des Allgemeinen, so daß es als ein Thun des individuellen Willens, nicht der allgemeinen Tugend, also als Eigenthümlichkeit erscheint. Und

ebenso haben auch die Tugenden des Sokrates die Form **nicht** der Sitte oder eines Naturells oder einer Nothwendigkeit, sondern einer selbstständigen Bestimmung. Es ist bekannt, daß sein Aussehen auf ein Naturell von häßlichen und niedrigen Leidenschaften deutete; er hat es aber selbst gebändigt, wie er dieß auch selbst sagt.

Er steht vor uns (hat gelebt unter seinen Mitbürgern) als eine von jenen großen plastischen Naturen (Individuen) durch und durch aus Einem Stück, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, — als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Sie sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich selbstständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben seyn wollen, und sind ihm getreu gewesen. In einem eigentlichen Kunstwerke ist dieß die ausgezeichnete Seite, daß irgend eine Idee, ein Charakter hervorgebracht, dargestellt ist, so daß jeder Zug durch diese Idee bestimmt ist; und indem dieß ist, ist das Kunstwerk einer Seits lebendig, anderer Seits schön, — die höchste Schönheit, die vollkommenste Durchbildung aller Seiten der Individualität ist nach dem Einen innerlichen Principe. Solche Kunstwerke sind auch die großen Männer jener Zeit. Das höchste plastische Individuum als Staatsmann ist Perikles, und um ihn, gleich Sternen, Sophokles, Thucydides, Sokrates u. s. w. Sie haben ihre Individualität herausgearbeitet zur Existenz, — und das zu einer eigenthümlichen Existenz, die ein Charakter ist, der das Herrschende ihres Wesens ist,. Ein Princip durch das ganze Daseyn durchgebildet. Perikles hat sich ganz allein dazu gebildet, ein Staatsmann zu seyn; es wird von ihm erzählt, er habe seit der Zeit, daß er sich den Staatsgeschäften widmete, nie mehr gelacht, sey zu keinem Gastmal mehr gegangen,*) habe allein diesem Zwecke gelebt. So hat auch Sokrates durch seine

---

*) *Plut. in Pericle, c.* 5 *et* 7.

Kunst und Kraft des selbstbewußten Willens sich selbst zu diesem bestimmten Charakter, Lebensgeschäft ausgebildet, Fertigkeit, Geschicklichkeit erworben. Durch sein Princip hat er diese Größe, diesen langen Einfluß erreicht, der noch jetzt durchgreifend ist in Beziehung auf Religion, Wissenschaft und Recht, — daß nämlich der Genius der inneren Ueberzeugung die Basis ist, die dem Menschen als das Erste gelten muß. Tennemann *) bedauert es, „daß wir wohl wissen, was er gewesen ist, aber nicht, wie er das geworden ist.“

Sokrates war ein Musterbild moralischer Tugenden: Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugsamkeit, feste Rechtlichkeit gegen Tyrannen und δῆμος, entfernt von Habsucht, Herrschsucht. Sokrates war ein Mann von diesen Tugenden, — ein ruhiges frommes Tugendbild. Seine Gleichgültigkeit gegen das Geld ist eine eigene Entschließung; denn nach der Sitte der Zeit konnte er durch seine Bildung der Jugend, wie die übrigen Lehrer, erwerben. Auf der anderen Seite war es freie Wahl, nicht, wie bei uns, etwas Eingeführtes, so daß derjenige, der nichts nähme, gegen eine Sitte verstöße, sich das Ansehen gäbe, sich auszeichnen zu wollen, mehr getadelt als gerühmt würde; es war noch nicht Sache des Staats, erst unter den römischen Kaisern waren Schulen mit Besoldung.

Seine Mäßigkeit in seinem Leben ist ebenso Kraft des Bewußtseyns, aber nicht als gemachtes, gemeintes Princip, sondern nach seinen Umständen; in Gesellschaft war er Lebemann mit Anderen. Am besten hört sich, wie seine Mäßigkeit in Ansehung des Weins von Plato geschildert wird; im Symposion sieht man, was Sokrates Tugend nannte, — es ist eine sehr charakteristische Scene. Alcibiades bei Plato im Gastmahl tritt nicht mehr nüchtern bei einem Gelage ein, das Agathon gab wegen

*) *Tennemann B. II, S. 26.*

eines Sieges, den seine Tragödie am vorigen Tage bei den Festen davongetragen; da hatte die Gesellschaft getrunken. Da dieß der zweite Tag des Gelages war, so hatten die versammelten Gäste, unter denen auch Sokrates war, auf diesen Abend den Beschluß gefaßt, wenig — nicht nach der Sitte der griechischen Mahle — zu trinken. Alcibiades, findend, daß er unter Nüchternen eingetreten, und keine gleiche Stimmung vorhanden sey, macht sich zum Könige des Mahls, und reicht den Anderen den Pokal, um sie zu seiner Höhe emporzuheben; von Sokrates aber sagt er, daß er mit diesem nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe, wie er sey, wenn er auch noch soviel trinke. Plato läßt dann Einen, der die Reden des Gastmahls erzählt, auch dieß erzählen, daß er mit den Anderen endlich auf den Polstern eingeschlafen; wie er des Morgens aufgewacht, habe Sokrates mit dem Becher in der Hand sich noch mit Aristophanes und Agathon über die Komödie und Tragödie besprochen, ob Einer zugleich Tragödien- und Komödiendichter seyn könne: und sey dann zur gewöhnlichen Stunde an die öffentlichen Orte, in Gymnasien gegangen, als ob nichts vorgefallen, und habe sich, wie sonst, den ganzen Tag da herumgetrieben. *) Dieß ist keine Mäßigkeit, die in dem wenigsten Genuß besteht, nicht eine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewußtseyns, das sich selbst im körperlichen Uebermaaße erhält. Wir sehen daraus, daß wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben.

Das, was Betragen gegen Andere genannt wird, sehen wir — nicht nur gerecht, wahr, aufrichtig, nichts Hartes, oder ehrliches Betragen, — sondern an ihm ein Beispiel der ausgearbeitetsten attischen Urbanität, sowohl bei Xenophon als besonders bei Plato: Bewegung in den freiesten Verhältnissen, eine

---

*) *Plat. Convivium: p.* 212; 176; 213 — 214; 223, (*p.* 447; 376 — 378; 449 — 450; 468 — 469).

offene Redseligkeit, die ihrer immer besonnen ist, und indem sie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige freie Verhältniß zu den Individuen und zu der Lage trifft, worin sie sich bewegt, — den Umgang eines höchst gebildeten Menschen, der in seine Beziehung zu Anderen nie etwas Eigenes in aller Lebendigkeit legt, und etwas Widriges, Hartes gegen Andere vermeidet.

Seine Philosophie und die Weise seines Philosophirens gehören zu seiner Lebensweise. Sein Leben und seine Philosophie sind aus Einem Stücke; sein Philosophiren ist kein Zurückziehen aus dem Daseyn und der Gegenwart in die freien reinen Regionen des Gedankens. Dieser Zusammenhang mit dem äußerlichen Leben ist aber darin begründet, daß seine Philosophie nicht zu einem Systeme fortschreitet; vielmehr enthält die Weise seines Philosophirens (als Zurückziehen von der Wirklichkeit, den Geschäften, wie Plato) selber in sich eben diesen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Leben.

Was nun sein näheres Geschäft betrifft, sein philosophisches Lehren, oder eigentlich seinen Umgang (denn ein eigenes Lehren war es nicht) mit jedermann, mit den verschiedensten Menschen aus allen Klassen, von dem verschiedensten Alter, ganz verschiedenen Bestimmungen, — also sein philosophisches Umgangsleben war äußerlich, wie das Leben der Athener überhaupt: daß sie den größten Theil des Tages ohne eigentliches Geschäft, im eigentlichen Müßiggange auf dem Markte waren, oder sich in den öffentlichen Gymnasien herumtrieben, Theils hier ihre körperlichen Uebungen vornahmen, sonst vorzüglich mit einander schwatzten. Diese Weise des Umgangs war nur möglich nach der Weise des athenischen Lebens. Die meisten Arbeiten, die jetzt ein freier Bürger eines Landes — ebenso ein freier Republikaner, ein freier Reichsbürger — thut, verrichteten Sklaven, galten für freier Männer unwürdig. Ein freier Bürger konnte zwar auch Handwerker seyn, hatte aber doch Sklaven, die die

Geschäfte verrichteten, wie ein Meister jetzt Gesellen. Heutiges Tages würde ein solches Herumleben gar nicht zu unseren Sitten passen. So schlenderte nun auch Sokrates herum; und lebte in einer eben solchen beständigen Unterhaltung über ethische Ansichten. *) (Ein Schuhmacher Simon hatte viel Umgang mit ihm; er schrieb sokratische Gespräche.) Was er nun that, ist das ihm Eigenthümliche, was im Allgemeinen Moralisiren genannt werden kann; es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dociren, düsteres Moralisiren u. s. f. Denn dergleichen hatte unter Atheniensern und in der attischen Urbanität keinen Platz; es ist kein gegenseitiges freies vernünftiges Verhältniß. Sondern mit Allen ließ er sich in ein Gespräch ein, ganz mit jener attischen Urbanität, welche, ohne sich Anmaßungen herauszunehmen, ohne die Anderen belehren, imponiren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und sie ehrt, alles Rohe aber wegfallen läßt. So gehören denn Xenophon's, besonders aber Plato's Dialoge zu den höchsten Mustern feiner geselliger Bildung.

1. In diese Konversation fällt Sokrates' Philosophiren und die dem Namen nach bekannte sokratische Methode überhaupt, die, nach ihrer Natur, dialektischer Weise seyn mußte. Sokrates' Manier ist nichts Gemachtes; dagegen die Dialoge der Neueren, eben weil kein innerer Grund diese Form rechtfertigte, langweilig und schleppend werden mußten. Das Princip seines Philosophirens fällt vielmehr mit der Methode selbst als solcher zusammen; es kann insofern auch nicht Methode genannt werden, sondern es ist eine Weise, die mit dem Eigenthümlichen des Sokrates ganz identisch ist. Der Hauptinhalt ist, das Gute zu erkennen als das Absolute, besonders in Beziehung auf Handlungen. Diese Seite stellt Sokrates so hoch, daß er die Wissenschaften, Betrachtung des Allgemeinen in der Natur, dem

---

*) *Xenoph. Memorab. I*, 1, §. 10.

Geiste u. s. w. Theils selbst auf die Seite setzte, Theils Andere dazu aufforderte.*) So kann man sagen, dem Inhalte nach hatte seine Philosophie ganz praktische Rücksicht. Die sokratische Methode macht aber die Hauptseite aus.

Sokrates' Konversation (diese Methode) hatte das Eigene, α) jeden zum Nachdenken über seine Pflichten bei irgend einer Veranlassung zu bringen, wie sich dieselbe von selbst ergab, oder wie er sie sich machte, indem er zu Schneider und Schuster in die Werkstatt ging und sich mit ihnen in einen Diskurs einließ. Mit Jünglingen und Alten, Schustern, Schmieden, Sophisten, Staatsmännern, Bürgern aller Art ließ er sich auf diese Weise in ihre Interessen ein, es seyen häusliche Interessen, Erziehung der Kinder, oder Interessen des Wissens, der Wahrheit u. s. f. gewesen, — nahm einen Zweck auf, wie der Zufall ihn gab; und führte β) sie von dem bestimmten Falle ab auf das Denken des Allgemeinen, brachte in jedem eigenes Denken, die Ueberzeugung und Bewußtseyn dessen hervor, was das bestimmte Rechte sey, — des Allgemeinen, an und für sich geltenden Wahren, Schönen. Dieß bewerkstelligte er durch die berühmte sokratische Methode; von dieser Methode ist zu sprechen vor dem Inhalte. Diese hat vorzüglich die zwei Seiten an ihr: α) das Allgemeine aus dem konkreten Fall zu entwickeln,**) und den Begriff, der an sich in jedem Bewußtseyn ist, zu Tage zu fördern; β) das Allgemeine, die gemeinten, festgewordenen, im Bewußtseyn unmittelbar aufgenommenen Bestimmungen der Vorstellung oder des Gedankens aufzulösen, und durch sich und das Konkrete zu verwirren. Dieß sind nun die allgemeinen Bestimmungen.

a. Näher ist das Eine Moment seiner Methode, von dem er gewöhnlich anfing, dieses, daß, indem ihm darum zu thun ist,

---

*) *Xenophon: Memorab. I*, 1, §. 11 — 16; *Aristot. Met. I*, 6.
**) *Aristot. Metaph. XIII*, 4.

im Menschen das Denken zu erwecken, er Mißtrauen in ihre Voraussetzungen erwecken will, nachdem der Glaube schon wankend geworden, und die Menschen getrieben waren, das, was ist, in sich selber zu suchen. Er läßt sich gewöhnliche Vorstellungen gefallen, fängt damit an; dieses thut er auch, wenn er die Manier der Sophisten zu Schanden machen will. Besonders bei Jünglingen ist ihm dieß angelegen; sie sollen Bedürfniß nach Erkenntniß (in sich selbst zu denken) haben. Daß er gewöhnliche Vorstellungen annimmt, sie sich geben läßt, hat die Erscheinung, daß er sich unwissend stellt, die Anderen zum Sprechen bringt, — er wisse dieß nicht; und nun fragte er mit dem Scheine der Unbefangenheit, es sich von den Leuten sagen zu lassen, sie sollen ihn belehren. Dieses ist dann die Seite der berühmten sokratischen Ironie. Sie hat bei ihm die subjektive Gestalt der Dialektik, sie ist Benehmungsweise im Umgang; die Dialektik ist Gründe der Sache, die Ironie ist besondere Benehmungsweise von Person zu Person. Was er damit bewirken wollte, war, daß sich die Anderen äußern, ihre Grundsätze vorbringen sollten. Und aus jedem bestimmten Satze oder aus der Entwickelung entwickelte er das Gegentheil dessen, was der Satz aussprach; d. h. er behauptet es nicht gegen jenen Satz oder Definition, sondern nimmt diese Bestimmung und zeigt an ihr selbst auf, wie das Gegentheil von ihr selbst darin liegt. Oder zuweilen entwickelt er auch das Gegentheil aus einem konkreten Falle. Aus dem, was die Menschen für wahr halten, läßt er sie selbst Konsequenzen ziehen, und dann erkennen, wie sie darin Anderem widersprechen, was ihnen ebenso sehr fester Grundsatz ist. So lehrte also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nichts wissen; ja was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse Nichts, docirte also auch nicht. Wirklich kann man auch sagen, daß Sokrates nichts wußte; denn er kam nicht dazu, eine Philosophie zu haben und eine Wissenschaft

auszubilden. Dessen war er sich bewußt; und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.

Einer Seits scheint diese Ironie etwas Unwahres zu seyn, — Sokrates sagt, er wisse dieß nicht, und forscht die Leute aus; näher aber liegt dieß darin, daß man nicht weiß, was der Andere sich dabei vorstellt. Dieß ist zu jeder Zeit das Verhältniß, — wenn man über Gegenstände verhandelt, die allgemeines Interesse haben, über diese hin und her spricht, — daß dann jedes Individuum gewisse letzte Vorstellungen, letzte Worte, die, als allgemein, bekannt sind, voraussetzt, so daß diese Bekanntschaft gegenseitig sey. Wenn es aber in der That zur Einsicht kommen soll, so sind es gerade diese Voraussetzungen, die untersucht werden müssen. In neuerer Zeit wird so über Glauben und Vernunft gestritten — Glauben und Erkennen sind so Interessen des Geistes, die uns gegenwärtig beschäftigen —; da thut nun Jeder, als ob er wohl wüßte, was Vernunft u. s. f. ist, und es gilt als Ungezogenheit, zu fordern, was Vernunft sey, das wird als bekannt vorausgesetzt. Die meisten Streitigkeiten sind über dieß Thema. Ein berühmter Gottesgelehrter hat vor zehn Jahren *) 90 Theses über die Vernunft aufgestellt, es waren sehr interessante Fragen, es hat aber kein Resultat gegeben, obgleich viel darüber gestritten ist; Jener versichert da vom Glauben, der Andere von der Vernunft, und es bleibt bei diesem Gegensatz. Sie sind allerdings verschieden von einander, aber wodurch allein eine Verständigung möglich ist, ist gerade die Explikation dessen, was als bekannt vorausgesetzt wird (es ist nicht bekannt, was Glauben, was Vernunft ist); erst in Angabe der Bestimmungen kann das Gemeinschaftliche hervortreten, — erst dadurch können solche Fragen und die Bemühungen darüber fruchtbar werden, sonst kann man Jahre lang darüber hin

*) *Vorlesungen von* 1825.

und her streiten und schwatzen, ohne daß es zu einem Fortschritt kommt.

Die Ironie des Sokrates enthält dieß Große in sich, daß dadurch darauf geführt wird, die abstrakten Vorstellungen konkret zu machen, zu entwickeln. Wenn ich sage, ich weiß, was Vernunft, was Glaube ist, so sind dieß nur ganz abstrakte Vorstellungen; daß sie nun konkret werden, dazu gehört, daß sie explicirt werden, daß vorausgesetzt werde, es sey nicht bekannt, was es eigentlich sey. Diese Explikation solcher Vorstellungen bewirkt nun Sokrates; und dieß ist das Wahrhafte der sokratischen Ironie. Der Eine spricht vom Glauben, der Andere von Vernunft, man weiß aber nicht, was sie sich darunter vorstellen; es kommt jedoch allein auf den Begriff an, diesen zum Bewußtseyn zu bringen, — es ist um die Entwickelung dessen zu thun, was nur Vorstellung, und deshalb etwas Abstraktes ist.

Es ist auch in neuerer Zeit viel über die sokratische Ironie gesprochen worden. Das Einfache in derselben ist nur das, daß er das gelten ließ, was ihm geantwortet wurde, wie es unmittelbar vorgestellt, angenommen wird. (Alle Dialektik läßt das gelten, was gelten soll, als ob es gelte, läßt die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln, — allgemeine Ironie der Welt.) Man hat aus dieser Ironie etwas ganz Anderes machen wollen, sie zum allgemeinen Princip erweitert; Friedrich von Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht, Ast hat es nachgesprochen. Sie soll die höchste Weise des Verhaltens des Geistes seyn, und ist als das Göttlichste aufgestellt worden. Ast sagt: „Die regste Liebe zu allem Schönen in der Idee, wie im Leben, beseelte seine Gespräche als inneres, unergründliches Leben." Dieses Leben soll die Ironie seyn!! „Der Ironie bediente er sich vorzüglich gegen die Sophisten, um den Dünkel ihres Wissens niederzuschlagen." Diese Ironie ist eine Wendung der Fichteschen Philosophie, aus ihr hervorgegangen, und ist ein wesentlicher Punkt in dem Verständniß der Begriffe der

neuesten Zeit. Sie ist das Fertigseyn des subjektiven Bewußtseyns mit allen Dingen: „Ich bin es, der durch mein gebildetes Denken alle Bestimmungen zu nichte machen kann, Bestimmungen von Recht, Sittlichkeit, Gut u. s. w.; und ich weiß, daß wenn mir etwas als gut erscheint, gilt, ich mir dieß ebenso auch verkehren kann. Ich weiß mich schlechthin als den Herrn über alle diese Bestimmungen, kann sie gelten lassen und auch nicht; Alles gilt mir nur wahr, insofern es mir jetzt gefällt." Die Ironie ist das Spiel mit Allem; dieser Subjektivität ist es mit Nichts mehr Ernst, sie macht Ernst, vernichtet ihn aber wieder, und kann Alles in Schein verwandeln. Alle hohe und göttliche Wahrheit löst sich in Nichtigkeit (Gemeinheit) auf; aller Ernst ist zugleich nur Scherz. Zur Ironie gehöre aber schon die griechische Heiterkeit, wie sie schon in Homers Gedichten weht, daß Amor der Macht des Zeus, des Mars spottet, Vulkan hinkend den Göttern Wein servirt und unauslöschliches Gelächter der unsterblichen Götter sich erhebt, Juno der Aphrodite Backenstreiche giebt. So findet man Ironie in den Opfern der Alten, die das Beste selbst verzehrten, im Schmerze, der lächelt, in der höchsten Fröhlichkeit und Glück, das bis zu Thränen gerührt wird, im Hohngelächter des Mephistopheles, überhaupt in jedem Uebergang von einem Extreme ins andere, vom Vortrefflichsten zum Schlechtesten: Sonntags recht demüthig, in tiefster Zerknirschung in den Staub, die Brust zerschlagen und büßend sich vernichten, Abends sich voll fressen und saufen, und in allen Lüsten herumwälzen, — Unterjochung, gegen die das Selbstgefühl sich wieder herzustellen hatte. Heuchelei ist damit verwandt, ist die größte Ironie. Ast's „inneres tiefstes Leben" ist eben die subjektive Willkür, diese innere Göttlichkeit, die sich über Alles erhaben weiß. Als die Urheber dieser Ironie, von der man versichert, sie sey das „innerste tiefste Leben," hat man fälschlich Sokrates und Plato angegeben, obzwar sie Moment der Subjektivität haben; unserer Zeit war es aufbehalten, diese Ironie

geltend zu machen. Das Göttliche soll die negative Haltung seyn, das Anschauen, Bewußtseyn der Eitelkeit von Allem; meine Eitelkeit bleibt allein noch darin. Das Bewußtseyn der Nichtigkeit von Allem zum Letzten machen, mag wohl ein tiefes Leben seyn; aber es ist nur eine Tiefe der Leerheit, wie sie wohl in der alten Komödie des Aristophanes erscheinen mag. Von dieser Ironie unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt; Ironie hat hier, so wie bei Plato, eine beschränkte Bedeutung. Sokrates' bestimmte Ironie ist mehr Manier der Konversation, die gesellige Heiterkeit, als daß jene reine Negation, jenes negative Verhalten darunter verstanden wäre, — nicht Hohngelächter, noch die Heuchelei, es sey nur Spaß mit der Idee. Aber seine tragische Ironie ist sein Gegensatz seines subjektiven Reflektirens gegen die bestehende Sittlichkeit, — nicht ein Selbstbewußtseyn, daß er drüber steht, sondern der unbefangene Zweck, zum wahren Guten, zur allgemeinen Idee zu führen.

b. Das Zweite ist nun das, was Sokrates bestimmter seine Hebammenkunst genannt hat, die ihm von seiner Mutter überkommen sey,*) den Gedanken zur Welt zu helfen, die in dem Bewußtseyn eines Jeden schon selbst enthalten sind, — eben aus dem konkreten unreflektirten Bewußtseyn die Allgemeinheit des Konkreten, oder aus dem allgemein Gesetzten das Gegentheil, das schon in ihm liegt, aufzuzeigen. Er verhält sich dabei fragend, und die Art von Frage und Antwort hat man deshalb die sokratische Methode genannt; aber in dieser Methode ist mehr enthalten, als was mit Fragen und Antworten gegeben wird. Sokrates fragt und läßt sich antworten; die Frage hat einen Zweck, dagegen scheint die Antwort zufällig zu seyn. Im gedruckten Dialog sind die Antworten ganz in der Hand des Verfassers; aber daß man in der Wirklichkeit solche

*) *Platonis Theaetetus p.* 210 (*p.* 322).

Leute findet, die so antworten, ist etwas Anderes. Bei Sokrates können die Antwortenden plastische Jünglinge genannt werden, sie antworten nur bestimmt auf die Frage; und diese sind so gestellt, daß sie die Antwort sehr erleichtern, alle eigene Willkür ist ausgeschlossen. Diese Manier hat das Plastische selbst in sich gehabt, und wir sehen sie in den Darstellungsweisen des Sokrates beim Plato und Xenophon. Dieser Art zu antworten ist besonders entgegengesetzt, daß man etwas Anderes antwortet, als was gefragt ist, daß man nicht in der Beziehung antwortet, in der der Andere fragt; bei Sokrates hingegen ist die Beziehung (Rücksicht), die Seite, die der Fragende aufstellt, geehrt, wird von dem, der antwortet, nur in derselben Rücksicht erwiedert. Das Andere ist, daß man sich auch will sehen lassen, einen anderen Gesichtspunkt herbeibringt, dieß ist allerdings der Geist einer lebhaften Unterhaltung; aber solcher Wetteifer ist aus dieser sokratischen Manier zu antworten ausgeschlossen, bei der Stange bleiben, ist hier die Hauptsache. Der Geist der Rechthaberei, das Sichgeltendmachen, das Abbrechen, wenn man merkt, man komme in Verlegenheit, das Abspringen durch Scherz oder durch Verwerfen, — alle diese Manieren sind da ausgeschlossen; sie gehören nicht zur guten Sitte, aber vollends nicht zu der Darstellung der sokratischen Unterredung. Bei den Dialogen darf man sich daher nicht wundern, daß die Gefragten so geantwortet haben, so präcise in der Hinsicht, in der gefragt wird, dieß ist das Plastische in dieser Manier; in die besten neueren Dialoge mischt sich dagegen immer die Willkür der Zufälligkeit. Dieser Unterschied betrifft also das Aeußere, Formelle.

Die Hauptsache, worauf Sokrates mit seinen Fragen ging, ist nichts Anderes, als daß irgend ein Allgemeines aus dem Besonderen unserer Vorstellung, Erfahrung, was in unserem Bewußtseyn auf unbefangene Weise ist, hergeleitet werden sollte. Sokrates, um das Gute und Rechte in dieser allgemeinen Form ins Bewußtseyn zu bringen, geht vom konkreten Falle aus, von

etwas, das der, mit dem er sich unterhielt, selbst billigte. Von diesem Ersten ging er nicht durch Fortsetzung der damit verbundenen Begriffe in reiner Nothwendigkeit fort, die eine Deduktion, Beweis oder überhaupt eine Konsequenz durch den Begriff wäre. Sondern dieß Konkrete, wie es ohne Denken im natürlichen Bewußtseyn ist, die Allgemeinheit, in den Stoff versenkt, analysirte er, so daß er das Allgemeine als Allgemeines darin heraushob; er sonderte das Konkrete (Zufällige) ab, wies auf den allgemeinen Gedanken hin, der darin enthalten ist, und brachte so einen allgemeinen Satz, eine allgemeine Bestimmung zum Bewußtseyn. Dieß Verfahren sehen wir auch besonders häufig in den Dialogen des Plato, bei dem sich hierin eine besondere Geschicklichkeit zeigt. Es ist dasselbe Verfahren, wie in jedem Menschen sich sein Bewußtseyn des Allgemeinen bildet; die Bildung zum Selbstbewußtseyn, die Entwickelung der Vernunft ist das Bewußtseyn des Allgemeinen. Das Kind, der Ungebildete lebt in konkreten, einzelnen Vorstellungen; aber dem Erwachsenen, und sich Bildenden, indem er dabei in sich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixiren desselben, und eine Freiheit, wie vorher in konkreten Vorstellungen sich zu bewegen, so jetzt in Abstraktionen und Gedanken. Wir sehen solche Absonderung vom Besonderen, wo eine Menge von Beispielen gegeben sind, mit großer Weitschweifigkeit vornehmen. Für uns jedoch, die wir gebildet sind, Abstraktes uns vorzustellen, denen von Jugend auf Grundsätze gelehrt werden (wir kennen das Allgemeine und können es fassen), hat die sokratische Weise der sogenannten Herablassung, das Entwickeln des Allgemeinen aus so viel Besonderem, diese Redseligkeit in Beispielen deswegen oft etwas Ermüdendes, Langweiliges (Tädiosität). Das Allgemeine des konkreten Falls steht uns eher sogleich als Allgemeines da, unsere Reflexion ist schon an das Allgemeine gewöhnt; und wir bedürfen der mühsamen, weitläufigen Absonderung nicht erst, und ebenso — wenn Sokrates die

Abstraktion jetzt heraus vor das Bewußtseyn gebracht hat — es nicht, daß, um sie als Allgemeines zu fixiren, uns eine solche Menge von Beispielen vorgeführt und das Erste wiederholt wird, so daß durch die Wiederholung die subjektive Festigkeit der Abstraktion entsteht.

Die Hauptsache ist so die Entwickelung des Allgemeinen aus einer bekannten Vorstellung durch das eigene Bewußtseyn derer, mit denen Sokrates sich unterredet. Die nächste Folge kann seyn, daß das Bewußtseyn sich wundert, daß dieß in dem Bekannten liegt, was es gar nicht darin gesucht hat. Z. B. jeder kennt, hat die Vorstellung vom Werden. Reflektiren wir darauf, so ist nicht, was wird, und doch ist es auch; es ist Seyn und Nichtseyn darin. Und Werden ist doch diese einfache Vorstellung, eine Einheit von Unterschieden, die so ungeheuer unterschieden sind, wie Seyn und Nichts; es ist die Identität von Seyn und Nichts. Es kann uns frappiren, daß in dieser einfachen Vorstellung ein so ungeheuerer Unterschied ist.

c. Indem nun Sokrates solch Allgemeines entwickelt hat, war dann das Resultat zum Theil das ganz Formelle, die sich Unterredenden zu der Ueberzeugung zu bringen, daß wenn sie gemeint hatten, mit dem Gegenstande noch so bekannt zu seyn, sie nun zum Bewußtseyn kommen: „Das, was wir wußten, hat sich widerlegt." Sokrates fragte also zugleich in diesem Sinne fort, daß der Redende dadurch zu Zugebungen veranlaßt werden sollte, die das Gegentheil desjenigen enthielten, von dem sie ausgegangen waren. Es entstehen also Widersprüche, indem sie ihre Vorstellungen zusammenbringen. Das ist der Inhalt des größten Theils der Unterredungen des Sokrates. Sokrates hat also solche Gesichtspunkte entwickelt, die dem entgegengesetzt waren, was das Bewußtseyn zunächst hatte; die nächste Wirkung davon war mithin die Verwirrung des Bewußtseyns in sich, so daß es in Verlegenheit kam. Diese anzurichten, das ist Haupt-Tendenz seiner Unterredung. Dadurch will er Einsicht,

Beschämung, Bewußtseyn erwecken, daß das, was wir für wahr halten, noch nicht das Wahre ist; es schwankt im Gegentheil. Daraus sollte das Bedürfniß zu ernstlicherer Bemühung um die Erkenntniß hervorgehen. Das ist die Hauptseite der sokratischen Benehmungsweise.

Beispiele giebt unter andern Plato in seinem Meno. Sokrates fragt hier: „Sage mir bei den Göttern, was die Tugend ist.“ Menon geht gleich auf Unterschiede über, definirt sie vom Manne, Weibe: „Des Mannes Tugend ist, zu Staatsgeschäften geschickt zu seyn, und dabei Freunden zu helfen, Feinden zu schaden, — des Weibes, ihr Hauswesen zu regieren; eine andere sey die Tugend des Kindes (des Knaben), des Jünglings, des Greises“ u. s. f. Sokrates läßt sich mit ihm ein: Das sey es nicht, wonach gefragt, sondern „die allgemeine Tugend, die alle in sich begreife. Meno: Diese ist, Anderen vorzustehen, zu gebieten.“ Sokrates bringt die Instanz herbei: „Die Tugend des Knaben und Sklaven bestehe nicht im Gebieten. Meno: Er wisse nicht, was das seyn sollte, das Allgemeine aller Tugenden. Sokrates: Es sey, wie mit der Figur, die das Gemeinschaftliche des Runden, Viereckigen“ u. s. f.*) Dann kommt Digression. „Meno: Die Tugend ist, sich die Güter, die man verlangt, verschaffen können.“ Sokrates wirft ein: α) es sey überflüssig, Güter hinzuzufügen, „was man wisse, daß es ein Uebel sey, verlange man nicht;“ β) „dann, auf gerechte Weise müsse es erworben werden.“ Sokrates konfundirt den Meno; und es zeigt sich, daß die Vorstellungen des Meno falsch sind. Dieser sagt darauf: „Ich habe früher, ehe ich selbst Dich kennen lernen, von Dir gehört, daß Du selbst in Zweifel seyest (*ἀπορεῖς*), und auch Andere darein bringest (verwirrst). Und jetzt behexest Du auch mich (*γοητεύεις καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις*), so daß ich voll von Verlegenheit

---

*) Platon. Meno p. 71 — 76; (p. 327 — 337).

bin (ἀπορίας). Und Du scheinst mir, wenn ich scherzen darf, jenem Meerfisch, dem Zitteraal, ganz ähnlich; denn von diesem wird gesagt, daß er den sich ihm Nahenden und Berührenden narkotisch mache (ναρκᾶν). So hast Du mir es angethan; denn ich bin narkotisch an Leib und Seele geworden, und ich weiß Dir nicht mehr zu antworten, ob ich gleich zehntausendmal so viele Unterredungen (λόγους) mit sehr Vielen, und, wie mir's schien, recht gute gehabt habe über die Tugend. Jetzt aber weiß ich ganz und gar nicht, was ich sagen soll. Du beräthst Dich daher gut, daß Du nicht in die Fremde reisest; sie würden Dich leicht todtschlagen, als einen Zauberer." *) Sokrates will wieder „suchen." Jetzt sagt Meno: „Wie kannst Du suchen, was Du behauptest, Du wissest es nicht? Kannst Du ein Verlangen nach etwas haben, das Du nicht kennst? Wenn Du es zufällig findest, wie wirst Du erkennen, daß es das ist, was Du gesucht, da Du gestehst, es nicht zu wissen?" **) So in der Art endigen sich eine Menge xenophontischer und platonischer Dialoge, und lassen uns in Ansehung des Resultats (Inhalts) ganz unbefriedigt. So der Lysis: Was Liebe und Freundschaft unter den Menschen verschaffe; so wird die Republik eingeleitet mit der Untersuchung, was das Gerechte sey. Diese Verwirrung hat nun die Wirkung, zum Nachdenken zu führen; und dieß ist der Zweck des Sokrates. Diese bloß negative Seite ist die Hauptsache. Es ist Verwirrung, mit der die Philosophie überhaupt anfangen muß, und die sie für sich hervorbringt; man muß an Allem zweifeln, man muß alle Voraussetzungen aufgeben, um es als durch den Begriff Erzeugtes wieder zu erhalten.

Das Affirmative, was Sokrates im Bewußtseyn entwickelte, — dieß ist es nun, was näher anzugeben ist. Dieß Affirmative ist nichts als das Gute, insofern es aus dem Bewußtseyn durch

*) Platon. Meno p. 77 — 80; (p. 339 — 346).
**) eod. p. 80; (p. 347).

Wissen hervorgebracht wird, — das gewußte Gute, Schöne, was man die Idee nennt, das Ewige, Gute, an und für sich Allgemeine, das durch den Gedanken bestimmt ist; dieser freie Gedanke bringt nun hervor das Allgemeine, das Wahre und, sofern es Zweck ist, das Gute. In dieser Rücksicht ist Sokrates verschieden und entgegengesetzt sogar den Sophisten. Sie sagen, der Mensch ist das Maaß aller Dinge, dieß ist noch unbestimmt, es ist darin noch enthalten seine eigene Bestimmung; er soll sich zum Zweck machen, darin ist das Besondere noch enthalten. Bei Sokrates finden wir auch, daß der Mensch das Maaß sey, aber als Denken; dieß ausgedrückt auf objektive Weise, ist es das Wahre, das Gute. Wir dürfen es den Sophisten nicht zum Verbrechen machen, daß sie nicht das Gute zum Princip gemacht haben, es ist die Richtungslosigkeit der Zeit; die Erfindung des Guten war durch Sokrates noch nicht gemacht, jetzt liegt das Gute, Wahre, Rechte immer zum Grunde. Jenes ist Eine Stufe der Bildung, daß aber das Gute Zweck an sich ist, ist die Erfindung des Sokrates in der Bildung, im Bewußtseyn des Menschen; es ist so kein Verbrechen, daß sie nicht Andere früher gemacht haben, — jede Erfindung hat ihre Zeit.

2. Dieß ist kurz die Manier — (und die Philosophie) — des Sokrates. Es scheint, als hätten wir noch nicht viel von der sokratischen Philosophie dargelegt, indem wir uns nur an das Princip gehalten haben; dieß ist aber die Hauptsache, daß das Bewußtseyn des Sokrates selbst erst zu diesem Abstrakten gekommen ist. Das G u t e ist das Allgemeine, es ist nicht mehr so abstrakt, es ist durch das Denken hervorgebracht; es ist nicht der *νοῦς* des Anaxagoras, sondern das Allgemeine, welches sich selbst in sich selbst bestimmt, sich realisirt, und realisirt werden soll, — das Gute als Zweck der Welt, des Individuums. Es ist einin sich konkretes Princip, das aber in seiner konkreten Bestimmung noch nicht dargestellt ist; und in dieser abstrakten Haltung liegt der Mangel des sokratischen Princips. Affirma-

tives läßt sich nicht angeben; denn es hat keine weitere Entwickelung.

a. Die erste Bestimmung in Rücksicht auf das sokratische Princip ist die große Bestimmung, die jedoch nur formell ist, daß das Bewußtseyn aus sich selbst das schöpfe, was das Wahre sey, und dieß da her zu schöpfen habe. Dieß ist das Princip der subjektiven Freiheit, daß man das Bewußtseyn in sich selbst führt.

In dem Bewußtseyn des Sokrates selbst war dieß so, daß die anderen Wissenschaften dem Menschen zu Nichts nützlich seyen, und er sich nur um das zu bekümmern habe, was seine moralische Natur wesentlich ist, um das Beste zu thun und das Wahrste zu wissen. Wir sehen ihn dieß Allgemeine, dieß Absolute im Bewußtseyn aus jedem als sein unmittelbares Wesen finden lehren. Wir sehen hier im Sokrates das Gesetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Seyn vorhanden war, ins Bewußtseyn zurückkehren. Aber es ist nicht eine einzelne zufällige Erscheinung an diesem Individuum Sokrates; wir haben den Sokrates und seine Erscheinung zu begreifen. Im allgemeinen Bewußtseyn, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen, und ihn an der Spitze als Bewußtseyn dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat. Von diesem höheren Standpunkte ist sowohl Sokrates, als das athenische Volk und Sokrates in ihm zu betrachten. Es beginnt hier die Reflexion des Bewußtseyns in sich selbst, das Wissen des Bewußtseyns von sich als solchem, daß es das Wesen ist, — wenn man will, daß das Bewußtseyn, daß Gott ein Geist ist, und, wenn man will, in einer gröberen, sinnlicheren Form, daß Gott menschliche Gestalt anzieht. Diese Epoche beginnt da, wo das Wesen als ein Seyn, es sey auch abstraktes Seyn, gedachtes Seyn, wie bisher, aufgegeben wird. Diese Epoche überhaupt aber an einem sittlichen Volke in der höchsten Blüthe erscheint als das

drohende oder einbrechende noch ungehinderte Verderben desselben. Denn seine Sittlichkeit bestand, wie der alten Völker überhaupt, darin, daß das Sittliche als sittliche Natur, als vorhandenes Allgemeine war, ohne daß es die Form der Ueberzeugung des Individuums in seinem einzelnen Bewußtseyn gehabt hätte, sondern die des unmittelbaren Absoluten. Es ist das geltende, vorhandene Gesetz, ohne Prüfung, Untersuchung; dieß ist das Letzte, und bei sich dieß sittliche Bewußtseyn beruhigt. Das moralische Bewußtseyn aber fragt: Ist dieß auch wirklich an sich Gesetz? Es ist wohl Staatsgesetz, es gilt als Wille der Götter; so ist es das allgemeine Schicksal, es hat die Gestalt eines Seyenden, alle anerkennen es dafür. Das in sich aber aus Allem, was die Gestalt des Seyenden hat, zurückgekehrte Bewußtseyn fordert zu wissen, daß es auch in Wahrheit gesetzt sey, zu begreifen, — d. h. es fordert sich als Bewußtseyn darin zu finden. In dieser Rückkehr in sich sehen wir das athenische Volk begriffen; es ist die Ungewißheit über die seyenden Gesetze als seyende eingetreten, ein Schwanken dessen, was als seyendes Recht galt, — die höchste Freiheit über alles Seyn und Gelten. Diese Rückkehr in sich ist die höchste Blüthe des griechischen Geistes, insofern sie nicht mehr ein Seyn dieser Sitten, sondern ein lebendiges Bewußtseyn derselben ist, das noch denselben Inhalt hat, aber als Geist frei in ihm sich bewegt; — eine Bildung, zu der wir die Lacedämonier nie kommen sehen. Die Sitten sind gleichsam ein freies Selbstgefühl dieser Sitten oder des Gottes, ein freudiger Genuß derselben, — höchste Lebendigkeit der Sittlichkeit. Unmittelbar ist dieß Selbstgefühl Geist; es ist gleicher Werth und Rang des Bewußtseyns und des Seyns. Was ist, ist Bewußtseyn, Keines ist mächtig über das Andere; Gelten der Gesetze ist nicht ein Joch für das Bewußtseyn, ebenso ist alle Realität für dasselbe kein Widerstand, es seiner selbst gewiß. Aber diese Rückkehr ist jetzt auf dem Sprunge, diesen Inhalt zu verlassen, und das, als abstraktes Bewußtseyn

ohne diesen Inhalt, und ihm entgegen, als einem Seyn, sich zu setzen. Aus diesem Gleichgewicht des Bewußtseyns und des Seyns tritt das Bewußtseyn für sich als selbstständig heraus, die Seite der Trennung ist selbstständiges Begreifen; denn eben, in jener Einheit und Gefühl seiner Selbstständigkeit, was gelten will, anerkennt es nicht mehr unmittelbar, es muß sich ihm legitimiren, d. h. es will sich selbst darin begreifen. So ist diese Rückkehr das Isoliren des Einzelnen von dem Allgemeinen; es ist Verbrechen, es ist Sorge für sich auf Kosten des Staats, — (ob ich ewig selig oder verdammt sey. Die philosophische Ewigkeit ist in der Zeit gegenwärtig: der wesentliche substantielle Mensch). Der Staat hat seine Kraft, welche in der Kontinuität des Allgemeinen bestand, — ununterbrochen von den einzelnen Individuen, Ein Geist, daß das einzelne Bewußtseyn keinen anderen Inhalt und Wesen kennt, als das Gesetz, — verloren. Thucydides sagt, im peloponnesischen Kriege, jeder meinte, es gehe da nicht gut, wo er nicht dabei sey. Die Sitten sind schwankend geworden, weil die Aussicht da ist, daß der Mensch sich seine besonderen Maximen schaffe; und das Individuum muß für sich, für seine Sittlichkeit sorgen, — d. h. es wird moralisch. Keine öffentlichen Sitten, und Moralität, — dieß tritt zugleich mit einander ein.

So sehen wir nun Sokrates mit dem Gefühle auftreten, daß in dieser Zeit jeder für seine Sittlichkeit selbst zu sorgen habe. So sorgte er für die seinige durch Bewußtseyn und Reflexion über sich, — den allgemeinen Geist, als realen verschwunden, in seinem Bewußtseyn zu suchen; so half er Anderen für ihre Sittlichkeit sorgen, indem er dieß Bewußtseyn in ihnen erweckte, in ihren Gedanken das Gute und Wahre, d. h. das Ansichseyende des Handelns und des Wissens zu haben. Man hat es nicht mehr unmittelbar, wie Wasser in Gegenden; und wie in Gegenden ein Schiff, wo man Provision davon machen muß. Das Unmittelbare gilt nicht mehr, muß sich rechtfertigen

für den Gedanken. So begreifen wir die Eigenthümlichkeit des Sokrates und seine Weise der Philosophie aus dem Ganzen; und wir begreifen auch sein Schicksal daraus.

Dieß Zurückführen des Bewußtseyns in sich erscheint — bei Plato sehr ausführlich — in der Form, daß der Mensch nichts lernen könne, auch nicht die Tugend, — nicht als der Wissenschaft nicht angehörig. Sondern das Gute komme nicht von Außen, zeigt Sokrates auf; es könne nicht gelehrt werden, sondern sey in der Natur des Geistes enthalten. Ueberhaupt könne der Mensch nicht etwas, als ein von Außen Gegebenes, empfangen, passiv aufnehmen, wie Wachs die Form aufnimmt; sondern es liegt Alles im Geiste des Menschen, und Alles scheint er nur zu lernen. Es fängt zwar Alles von Außen an, aber dieß ist nur der Anfang; das Wahre ist, daß es nur ein Anstoß ist für die Entwickelung des Geistes. Alles, was Werth für den Menschen hat, das Ewige, Anundfürsichseyende ist im Menschen selbst enthalten, aus ihm selbst zu entwickeln; Lernen heißt hier nur, Kenntniß von äußerlich Bestimmten erhalten. Dieß Aeußerliche kommt zwar durch die Erfahrung; aber das Allgemeine daran gehört dem Denken, — nicht dem subjektiven schlechten Denken an, sondern es ist wahrhaft Allgemeines. Das Allgemeine ist, beim Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, das, was ebenso sehr subjektiv, als objektiv ist; das Subjektive ist nur ein Besonderes, das Objektive ist ebenso auch nur ein Besonderes gegen das Subjektive, das Allgemeine ist die Einheit Beider. Nach dem sokratischen Princip gilt dem Menschen nichts, hat nichts Wahrheit für ihn, wo nicht der Geist das Zeugniß giebt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich; es ist die Subjektivität des Geistes. Wie es in der Bibel heißt, „Fleisch von meinem Fleisch, Bein von meinem Bein:“ so ist das, was mir gelten soll als Wahrheit, als Recht, Geist von meinem Geiste. Was der Geist so aus sich selbst schöpft, was ihm so gilt, muß aus ihm, als dem Allgemeinen, als dem als Allgemeines thäti-

gen Geiste, seyn, nicht aus seinen Leidenschaften, Interessen, Belieben, Willkürren, Zwecken, Neigungen u. s. f. Dieß ist zwar auch ein Inneres, „von der Natur in uns gepflanzt," aber nur auf natürliche Weise unser Eigenes; es gehört dem Besonderen an, das Höhere darüber ist das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen partikularen Inneren hat Sokrates jenes allgemeine, wahrhafte Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht bloß aussprach: Der Mensch ist das Maaß aller Dinge; sondern: Der Mensch als denkend ist das Maaß aller Dinge. Bei Plato werden wir späterhin die Form sehen, daß der Mensch sich nur dessen erinnere, was er aufzunehmen scheint.

Es ist nun die Frage, was das Gute sey. Sokrates hat die Bestimmung für das Gute nicht nach der natürlichen Seite aufgenommen; das Gute, was an und für sich Zweck ist, ist auch Princip der Natur-Philosophie. Sokrates hat vornehmlich das Gute in Beziehung auf die Handlungen der Menschen oder auf den Endzweck der Welt überhaupt genommen. Die Bestimmung des Guten in dieser Rücksicht wird als Bestimmtheit in der Besonderheit erkannt, gewußt, in der empirischen Wissenschaft aufgenommen. Sokrates hat alle anderen philosophischen Wissenschaften verschmäht, für gering geachtet, und häufig behauptet, daß es leere Kenntnisse seyen, ohne Zweck für den Menschen; der Mensch müsse nur erkennen, was gut sey, nur das den Menschen Nützliche solle er aufsuchen, — eine Einseitigkeit, die für Sokrates ganz konsequent ist. Diese Religion sey nicht nur das Wesentliche, worauf man seinen Gedanken Richtung zu geben habe, sondern das Ausschließliche. Die Bestimmtheit in dieser Rücksicht hat Sokrates beim Guten ausgeschlossen; selbst in Beziehung auf die Handlungen der Menschen ist bei ihm das Gute noch unbestimmt geblieben, und die letzte Bestimmtheit (das Bestimmende) ist das, was wir Subjektivität überhaupt nennen können.

Wenn wir sagen, daß das Gute bestimmt werden soll, so hat dieß zunächst den Sinn, daß erstens das Gute nur allgemeine Maxime ist — (durch diese einfache Allgemeinheit tritt es selbst in den Gegensatz gegen das Seyn der Realität: oder Individualität, Thätigkeit fehlt dem Guten) —; daß es aber zweitens nicht träge, nicht bloß Gedanke, sondern als Bestimmendes, Wirkliches, und so als Wirksames vorhanden seyn soll. Dieß ist es nur durch die Subjektivität, durch die Thätigkeit des Menschen. Daß das Gute ein Bestimmtes ist, heißt näher, daß es ein Wirkliches sey, — d. h. daß es verknüpft sey mit der Subjektivität, mit den Individuen; d. h. daß die Individuen gut sind, daß sie wissen, was das Gute ist, — und dieß Verhältniß nennen wir Moralität. Die Menschen sollen das Rechte wissen, und es thun mit diesem Bewußtseyn; dieß ist Moralität, und so unterschieden von der Sittlichkeit, die das Rechte unbewußt thut. Der sittliche (rechtschaffene) Mensch ist so, ohne daß er vorher Betrachtungen darüber anstellt, es ist sein Charakter, es ist bei ihm fest, was gut ist; so wie es dagegen auf das Bewußtseyn ankommt, tritt die Wahl ein, ob ich gerade das Gute will, oder nicht. Dieß Bewußtseyn der Moralität wird so leicht gefährlich, veranlaßt die Aufgeblasenheit des Individuums von diesem Dunste der Meinung von sich, die aus seinem Bewußtseyn der Wahl hervorgeht: Ich bin der Herr, der Wähler des Guten; und darin liegt: Ich weiß, daß ich ein rechtschaffener Mann — vortrefflicher Mensch — bin. Durch die Willkür, mich für das Gute zu entscheiden, erhalte ich so das Bewußtseyn von meiner Vortrefflichkeit; dieser Eigendünkel hängt nahe mit der Moralität zusammen. Bei Sokrates geht es noch nicht zu dieser Entgegenstellung des Guten und des Subjekts als Wählenden fort, sondern es handelt sich nur um die Bestimmung des Guten; und Verknüpfung der Subjektivität damit, die, als Individuum, das beschließt, d. i. als Person, die wählen kann, sich mit dem inneren Allgemeinen

verknüpft. Darin ist zweierlei: Das Wissen des Guten; und daß das Subjekt gut ist, daß dieß sein Charakter, seine Gewohnheit (habitus) ist, — dieß haben die Alten Tugend genannt, das Subjekt ist so.

Wir verstehen hieraus folgende Kritik, welche Aristoteles *) über die Bestimmung der Tugenden, das Princip bei Sokrates macht. Er sagt: „Sokrates hat besser von der Tugend gesprochen, als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wissen (ἐπιςήμας) machte. Dieß ist nämlich unmöglich. Denn alles Wissen ist mit einem Grunde (λόγος) verbunden, der Grund aber ist nur im Denken; mithin setzt er alle Tugenden in die Einsicht (Erkenntniß). Es widerfährt ihm daher, daß er die alogische — empfindende — **) Seite der Seele aufhebt: nämlich die Leidenschaft (πάθος) und die Sitte (ἦθος)," die doch auch zur Tugend gehören. Pathos ist hier nicht Leidenschaft, mehr Neigung, Wollen des Gemüths.

Dieß ist eine gute Kritik. Wir sehen, daß dasjenige, was Aristoteles an der Bestimmung der Tugend bei Sokrates vermißt, die Seite der subjektiven Wirklichkeit — heutiges Tages Herz — ist: „Das Gute ist wesentlich nur ein Eingesehenes;" die Erkenntniß ist so das einzige Moment in der Tugend. Tugend ist, sich nach allgemeinen Zwecken bestimmen, nicht nach partikularen Zwecken; aber die Tugend ist nicht nur diese Einsicht, dieß Bewußtseyn. Sondern das eingesehene Gute und Wahre, daß es Tugend sey, fehlt ihm noch, daß auch der Mensch, das Herz, das Gemüth identisch damit sey, — das Moment, wir können entweder sagen, des Seyns, oder der Realisirung überhaupt; und diese Seite des Seyns ist das, was Aristoteles das Alogische nennt. Wenn das Gute diese Realität hat, als allgemeine Realität: so ist es, als allgemeines

*) Magna Moralia I, 1.

**) wohl alogische; gleich nachher heißt es von Plato: διελλετο τὴν ψυχὴν εἰς τε τὸ λόγον ἔχον, καὶ εἰς τὸ ἄλογον.

Seyn, Sitte; oder — die Realität, als einzelnes Bewußtseyn, — ist es Leidenschaft: denn Leidenschaft ist eben eine Bestimmtheit des subjektiven einzelnen Willens. Der Einsicht fehlt, so zu sagen, die Substantialität oder die Materie. Es ist in der Bestimmung der Tugend eben dieß ausgelassen, was in der Wirklichkeit, wie wir sahen, verschwunden: nämlich der reale Geist eines Volkes, woher die Rückkehr des Bewußtseyns in sich; eben so ist die Bestimmung nur das Subjektive der Einsicht, ohne die Realität als Sitte und, am Einzelnen, als Pathos. Das allgemeine Gute am Einzelnen als solchen, ist es Pathos, das Allgemeine, das ihn treibt. Doch eben, weil wir gewohnt sind, das Gute, die Tugend, praktische Vernunft und dergleichen auf die Eine Seite zu stellen: so ist uns die andere Seite, im Gegensatze gegen das Moralische, eine ebenso abstrakte Sinnlichkeit, Neigung, Leidenschaft, — und dieß das Schlechte. Aber daß jenes Allgemeine eben Realität sey, muß es durch das Bewußtseyn als Einzelnes bethätigt werden; und eben dieser Einzelnheit gehört die Bethätigung an. Ohne diesen Mißverstand drückten wir es Interesse aus, daß es für den Einzelnen als solchen ist. Die Leidenschaft (Liebe, Ehrgeiz, Ruhmsucht) ist das Allgemeine, wie es nicht in der Einsicht, sondern in der Thätigkeit ist, und wie das Allgemeine ist, als sich realisirend. — Doch gehört es nicht hierher, die ganze Menge der schiefen Vorstellungen und Gegensätze unserer Bildung zu entwirren.

Aristoteles *) sagt ferner: „Sokrates habe einer Seits ganz richtig geforscht, anderer Seits aber unrichtig. Daß die Tugend Wissenschaft sey, sey unwahr, aber daß sie nicht ohne Einsicht (ohne Wissen) sey, darin habe er recht;" — das Allgemeine

*) Ethic. Nicomach. VI, 13: *Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δ' ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετὰς, ἡμάρτανεν· ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγε. — Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας. ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.*

des Zwecks gehöre dem Denken an. „Er habe die Tugend zum Logos gemacht; wir aber sagen, sie ist mit dem Logos." Dieß ist eine sehr richtige Bestimmung; es ist die Eine Seite die, daß das Allgemeine mit dem Denken anfängt: aber zur Tugend, als Charakter, gehört, daß der Mensch es sey, dazu gehört Herz, Gemüth u. s. f. Diese zwei Seiten: α) das Allgemeine, β) die bethätigende Individualität, der reale Geist, sind es, die uns nothwendig vorkommen müssen. Der letztere ist in eigener Form bei Sokrates, das erstere näher zu betrachten.

b. Das Allgemeine hat selbst eine positive und negative Seite an ihm. Daß die Realität der Sittlichkeit in dem Volksgeiste schwankend geworden, dieß kam in Sokrates zum Bewußtseyn; er steht darum so hoch, weil er eben das Bewußtseyn dessen hatte, was war, er seine Zeit ausspricht. Er erhob in diesem Bewußtseyn die Sittlichkeit zur Einsicht; aber dieß Thun ist eben dieß, es zum Bewußtseyn zu bringen, daß Sitten, sittliche Gesetze in ihrer Bestimmtheit, in ihrer Unmittelbarkeit schwankend sind, — ist die Macht des Begriffs, welche dieß unmittelbare Seyn und Gelten derselben, die Heiligkeit ihres Ansichseyns aufhebt. Wenn die Einsicht positiv dasselbe als Gesetz erkennt, was als Gesetz gilt (das Positive ist, doch zu den Gesetzen seine Zuflucht zu nehmen): so ist dieß Geltende doch durch die negative Weise hindurchgegangen, und hat nicht mehr die Form dieses absoluten Ansichseyns (es ist noch nicht platonische Republik). Wenn nämlich also dem Begriffe es sich aufgelöst hat, daß die geltenden Gesetze, in der Form, wie sie dem einsichtlosen Bewußtseyn gelten, keine Wahrheit haben, sondern nicht diese allgemeinen sind, wie sie eine Bestimmtheit haben — (nicht dieß Gute und jenes Rechte, sondern das rein an sich Allgemeine, das absolute Gute ist das Wahre) —: so sehen wir, dieß ist leer, hat keine Realität. Wenn wir von dem an sich Guten und Schönen sprechen hören, wenn wir anders nicht in einem leeren Herumtreiben uns gefallen: so for-

dern wir, daß wieder herausgegangen werde zur Ausbreitung der Bestimmung des Allgemeinen.

Das Zweite ist, daß indem Sokrates bei der Unbestimmtheit des Guten bleibt, die Bestimmtheit die nähere Bedeutung hat, daß sie das Besondere ausdrückt, das Bestimmen sich auf das besondere Gute bezieht. Da tritt denn ein, daß das Allgemeine nur resultirt aus der Negation des besonderen Guten; dieß besondere Gute nun aber sind die besonderen Gesetze, Gesetze als geltende Gesetze, — das Sittliche überhaupt, das, was zur griechischen Zeit als Sitte war. Wenn nun der Gedanke, die Reflexion des Gedankens auf das Allgemeine dringt: so kann dieß nicht anders geschehen, als daß das Besondere in seiner Beschränkung aufgezeigt und wankend gemacht wird. Dieß ist eine richtige, aber gefährliche Seite. Das denkende Bewußtseyn, die Reflexion weiß von allem Besonderen seine Mängel aufzuzeigen; so gilt es nicht als fest, seine Festigkeit wird erschüttert. An sich ist eine Inkonsequenz darin, Beschränktes als ein Absolutes gelten zu lassen; aber sie wird von dem sittlichen Menschen bewußtlos verbessert, und diese Verbesserung liegt in dem Sittlichen des Subjekts, in dem Ganzen des Zusammenlebens. Es kann zwar Extreme von Kollisionen geben, die unglücklich sind; sie sind aber ungewöhnlich seltene Fälle. Ein Beispiel aus dem Xenophon wird näher erläutern, wie durch das Denken, was das Allgemeine nur in Form des Allgemeinen festhalten will, das Besondere ins Schwanken geräth.

Wenn nun das gewußte Allgemeine, das Wahre und Gute das Höchste ist: so liegt darin, daß das Besondere dagegen nicht ein Geltendes ist. Daß sich das Besondere als mangelhaft zeigte, haben wir schon aus der Dialektik kennen gelernt, in der das Beschränkte sich aufhob; aber auch das Allgemeine, das abstrakte Ansich, ist nicht das Geltende. Beide Seiten des Allgemeinen, die positive und negative, finden wir verbunden vorgestellt in Xenophon's Memorabilien. Dieß Werk hat den

Zweck, Sokrates zu rechtfertigen; und er hat ihn uns viel genauer und getreuer geschildert, als Plato. Im vierten Buche will Xenophon zeigen, wie Sokrates Theils die Jünglinge an sich gezogen und zur Erkenntniß gebracht habe, daß sie der Bildung bedürften — hiervon haben wir schon gesprochen —; Theils aber erzählt er auch, wie Sokrates sie auch wirklich selbst gebildet habe, und was sie in seinem Umgange gelernt haben, in welchem „er sie dann nicht mehr durch Spitzfindigkeiten verwirrte (quälte), sondern ihnen das Gute auf's Deutlichste und Offenste (Unzweideutigste) lehrte," —*) er zeigte ihnen das Gute und Wahre in dem Bestimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloß Abstrakten bewenden lassen wollte.

α. Von dem Letzteren giebt Xenophon ein Beispiel an einer Unterredung mit dem Sophisten Hippias. Sokrates behauptet da, führt dieß aus, „daß der Gerechte der sey, welcher den Gesetzen gehorche," und „diese Gesetze seyen göttliche Gesetze." Xenophon läßt den Hippias dagegen sprechen, „wie Sokrates es für an sich absolut erklären könne, den Gesetzen zu gehorchen, da das Volk doch und die Regenten sie oft selbst auch mißbilligen, indem sie sie ändern;" dieß setze voraus, daß sie nicht absolut seyen. Sokrates antwortet: „Ob denn diejenigen, welche Krieg führen, nicht auch wieder Frieden machen?" — und so den Krieg mißbilligen, also das, was sie gewollt haben, wieder aufheben, es für nichts an sich Seyendes erklären; — und spricht überhaupt davon, „daß dieß der beste und glücklichste Staat sey, wo die Bürger Eines Sinnes sind und den Gesetzen gehorchen." **) Dieß ist nun Eine Seite, worin Sokrates von dem Widerspruche wegsieht, und die Gesetze, das Recht, so wie es jedem in der Vorstellung ist, gelten läßt. Hier sehen wir affirmativen Inhalt. Fragen wir nun, was diese Gesetze

*) Xenoph. Memorab. IV. 2, §. 40.
**) eod. 4, §. 12 — 16; §. 25.

sind, so sind es eben diese, die einmal gelten, wie sie so im Staate und in der Vorstellung vorhanden sind, das andere Mal als bestimmte sich aufheben, und als nicht absolut gelten; z. B. nicht lügen, nicht betrügen, nicht stehlen, nicht rauben.

β. Diese andere negative Seite sehen wir aber ebenso in demselben Zusammenhange. Um nämlich (erzählt Xenophon) dem Euthydemus das Bedürfniß der Einsicht fühlbar zu machen, bringt Sokrates ihn zum Gespräche, indem er ihn fragt, „ob er nicht nach der Tugend strebe, ohne die weder der Privatmann noch der Bürger sich und den Seinigen nützlich, noch dem Staate es seyn könne.“ Euthydemus erklärt dieß allerdings für sein Bestreben. „Ohne Gerechtigkeit aber,“ erwiedert Sokrates, „sey dieß nicht möglich;“ und er fragt weiter, „ob Euthydem also ein Gerechter sey, die Gerechtigkeit an ihm selbst vollbracht habe.“ Euthydem bejaht dieß, indem er sagt, „er denke nicht weniger, als irgend Einer, gerecht zu seyn.“ Sokrates entgegnet nun: „Wie von ihren Arbeiten Handwerker aufzeigen können, so werden auch die Gerechten zu sagen wissen, was ihre Werke seyen.“ Auch dieß giebt jener zu, erwiedert, „daß er dieß wohl leicht thun könne.“ Sokrates schlägt vor, wenn dieß sey, „unter Δ auf die Eine Seite das Thun des Gerechten, auf die andere Seite unter A das Thun des Ungerechten zu schreiben.“ Mit Einstimmung des Euthydem „komme also Lügen, Betrügen, Rauben (Stehlen), einen Freien zum Sklaven Machen (ἀνδραποδίζεσθαι) unter das Ungerechte auf die andere Seite.“ Nun fragt Sokrates: „Wenn aber ein Feldherr den feindlichen Staat unterjocht, gehört dieß nicht unter die Gerechtigkeit?“ Euthydemus sagt, „ja. — Ebenso, wenn er den Feind täuscht,“ belügt, „beraubt, zum Sklaven macht?“ Euthydemus muß dieß zugeben: „Dieß sey auch gerecht.“ Es zeigt sich so, „daß dieselben Qualitäten,“ Lügen, das Eigenthum und die Freiheit Berauben, Betrügen, „ebenso wohl unter die Bestimmung der Gerechtigkeit, als der Ungerechtigkeit kommen.“ Euthydemus

fällt ein, die Bestimmung hinzuzusetzen, „daß er gemeint habe, Sokrates verstehe jenes Thun,“ Lügen, Betrügen u. s. f. „nur gegen Freunde; gegen diese sey es ungerecht.“ Sokrates nimmt dieß also an, fährt aber nun fort: „Wenn ein Feldherr“ im entscheidenden Moment der Schlacht „seine eigene Armee in Schrecken sehe, und er täusche sie, indem er lüge, daß eine Hülfe eben ankomme, um sie zum Siege zu führen, ob dieß gerecht zu nennen sey?“ Euthydemus giebt dieß zu. — „Sokrates: Wenn ein Vater seinem kranken Kinde eine Arznei, die das Kind nicht nehmen will, unter die Speisen thut, und es durch diese Täuschung gesund macht, ist dieß gerecht? — Euthydemus: Ja. — Sokrates: Oder ist Jemand ungerecht, der seinem Freunde, den er in der Verzweiflung und im Begriffe sieht, sich das Leben zu nehmen, seine Waffen heimlich oder mit offener Gewalt nimmt?“ Euthydem muß ebenso zugeben, „daß dieß nicht Unrecht sey.“ *) So zeigt sich hier wieder, daß sich dieselben Bestimmungen also auch gegen Freunde auf beiden Seiten finden, unter die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu stehen kommen u. s. f.

Hier sehen wir die negative Seite, daß Sokrates das wankend macht, was der Vorstellung sonst fest war. Nicht lügen, nicht betrügen, nicht rauben gilt in der unbefangenen Vorstellung für recht, — dieß ist ihr das Feste; aber durch die Vergleichung dieses für fest Gehaltenen mit Anderem, das ihr ebenso fest als wahr gilt, zeigt sich, daß sie sich widersprechen, — und jenes Feste wird wankend, es gilt nicht mehr für fest. Das Positive, was Sokrates an die Stelle des Festen setzt, ist eines Theils im Gegensatze wieder dieses, den Gesetzen zu gehorchen: wir sehen ganz das Allgemeine, Unbestimmte, und „den Gesetzen gehorchen“ versteht nun jeder, der dieß hört, eben die Gesetze ausgedrückt, wie die allgemeine Vorstellung derselben sich bewußt ist, nicht lügen, nicht betrügen; aber diese Gesetze sind eben dieß,

*) Xenoph. Memorab. IV, 2, §. 11 — 17.

daß sie so im Allgemeinen Lügen, Betrügen, Rauben als Unrecht aufstellen, — Bestimmungen, die für den Begriff nicht aushalten. Anderen Theils aber die Einsicht, in welcher das unmittelbar Gesetzte, gesetzt auch in der Vermittelung, Negation sich rechtfertigt, bezeichnet, wenn sie wahrhaft ist, die Grenze desselben, seine Bestimmtheit, — Konstruktion des Ganzen. Aber Theils finden wir diese Einsicht eben nicht bei Sokrates, sondern sie wird das Unbestimmte in ihrem Inhalte, wie oben den Gesetzen überhaupt gehorchen; Theils hat sie eben die Seite der Erscheinung des Aufhebens der geltenden Gesetze, und sie ist als Realität eine Zufälligkeit. α) Nicht jeder hat die Einsicht, β) wer sie hat, kann beim Negativen stehen bleiben; sie ist das Zufällige des Umgangs und der Bildung durch Sokrates' Charakter, der eigentlich das Feste ist, und woran sich der Umgehende durch substantielle Mittheilung und Gewohnheit befestigt, — aber „es sind viele solche dem Sokrates untreu geworden." *)

Sokrates zeigt allgemeine Gebote: „Du sollt nicht tödten" u. s. f.; diese Allgemeinheit ist verbunden mit einem besonderen Inhalte, und dieser ist bedingt. Wenn nun dieß Bedingte des Inhalts zum Bewußtseyn gebracht wird, so ist die Festigkeit, die diese Gebote durch die Allgemeinheit haben, schwankend. Bei Gesetzen oder Geboten kommt es sonach auf Umstände an, sie sind ein von Umständen, Meinungen Bedingtes; und die Einsicht ist es, die solche Bedingungen, Umstände erfindet, wodurch Ausnahmen für dieß unbedingt geltende Gesetz entstehen. Eigenthum nehmen, ist ungerecht; dieß ist fest. Durch solche Ueberlegung, daß es im besonderen Falle nicht Unrecht sey, wird die Festigkeit vernichtet; die Grundsätze werden so wankend. Denn ihnen ist die Form der Allgemeinheit nothwendig; nur so sind sie fest. Wenn durch besondere Fälle, Instanzen die Allgemeinheit beschränkt wird, so verschwindet mit der Allgemein-

*) *Xenophon. Memorab. IV*, 2, §. 40

heit auch die Festigkeit des Grundsatzes; dieser erscheint als besonderer, der gilt und nicht gilt. Es kommt auf die Umstände an; diese sind zufällig — objektiv —, oder es tritt Zufälligkeit meiner Interessen ein.

γ. Hier sehen wir also das Allgemeine so bestimmt, realisirt: allgemeines Nennen der Gesetze; in Wahrheit aber, da diese verschwindende Momente sind: das unbestimmte Allgemeine, und den Mangel seiner Unbestimmtheit noch nicht ergänzt. Wir sehen nur vielmehr die bestehenden Gesetze verschwinden; das Nächste, bei dem wir stehen, ist dieß, daß durch die Bildung des reflektirenden Bewußtseyns das im Bewußtseyn Geltende, die Sitte, das Gesetzliche wankend geworden ist. Hierbei ist anzuführen, daß es Aristophanes ist, der die sokratische Philosophie von dieser negativen Seite aufgefaßt hat. Dieß Bewußtseyn des Aristophanes über die Einseitigkeit des Sokrates kann als ein Vorspiel davon angesehen werden, wie auch das athenische Volk seine negative Weise wohl erkannte, und ihn zum Tode verurtheilte. Es ist bekannt, daß Aristophanes den Sokrates auf's Theater so gut, als nicht nur z. B. den Aeschylus und besonders den Euripides, sondern auch die Athenienser überhaupt, alsdann ihre Feldherren, das personificirte athenische Volk und die Götter selbst brachte, — eine Freiheit, die wir uns nicht einfallen lassen würden, wenn sie uns nicht geschichtlich aufbewahrt wäre. Es gehört nicht hierher, die eigene Natur der aristophanischen Komödie zu betrachten, noch besonders den Muthwillen, den er an Sokrates verübt haben soll. Für's Erste darf uns überhaupt dieß nicht auffallen, noch brauchen wir den Aristophanes zu rechtfertigen oder nur zu entschuldigen. Es kann nur so viel gesagt werden, daß es freilich unserer deutschen Ernsthaftigkeit widerspricht, zu sehen, wie Aristophanes lebende Männer im Staate mit ihren Namen auf die Bühne bringt, um sie lächerlich zu machen, besonders aber einen so moralischen und rechtschaffenen Mann, wie Sokrates.

Durch chronologische Bestimmungen hat man so viel eruiren wollen, daß seine Darstellungen keinen Einfluß auf die Verurtheilung des Sokrates gehabt hätten. Man sieht, es geschieht dem Sokrates ganz Unrecht; dann erkennt man auch den Werth des Aristophanes, er hat in seinen Wolken ganz recht gehabt. Und jener Dichter, der ihn auf das Lächerlichste und Bitterste dem Hohne preis gab, ist kein gewöhnlicher Possenreißer, Lustigmacher, seichter Spaßvogel gewesen, der das Heiligste und Vortrefflichste verspotte und dem Witze seines Spottes Alles Preis gebe und aufopfere, um die Athenienser lachen zu machen. Allein Alles hat viel tieferen Grund; bei seinen Späßen liegt tiefer Ernst zu Grunde. Bloß spotten wollte er nicht; Ehrwürdiges bespotten, ist kahl und platt. Ein elender Witz ist der, welcher nicht substantiell ist, nicht auf Widersprüchen beruht, die in der Sache selbst liegen; Aristophanes ist kein schlechter Witzling gewesen. Es ist nicht möglich, an Etwas Spott äußerlich anzuhängen, das nicht den Spott seiner selbst, die Ironie über sich, an sich selbst hat. Das Komische ist: Mensch, Sache aufzuzeigen, wie es sich in sich selbst auflöst in seinem Aufspreizen. Ist die Sache nicht in ihr selbst ihr Widerspruch: so ist das Komische oberflächlich, grundlos. Aristophanes macht sich nicht nur über den *δῆμος*, den Euripides lustig; sondern bei dem Spott über den *δῆμος* liegt tiefer politischer Ernst zu Grunde. Aus allen seinen Stücken geht hervor, welch gründlich tiefer Patriot er gewesen ist, — ein edler, vortrefflicher, wahrhaft athenischer Bürger.

Was diese Erscheinung des Aristophanes betrifft, so ist die aristophanische Komödie für sich ein wesentliches Ingredienz im athenischen Volke, — Aristophanes eine ebenso nothwendige Figur, als es der erhabene Perikles, der leichtsinnige Alcibiades, der göttliche Sophokles und der moralische Sokrates gewesen; Aristophanes gehört ebenso sehr in den Kreis dieser Sterne. Im tiefsten Ernste sehen wir einen Patrioten vor uns, der, obgleich

Todesstrafe darauf gesetzt war, doch in einem seiner Stücke sich nicht scheute, den Frieden anzurathen. In ihm, der den tiefsten und verständigsten Patriotismus hatte, stellt sich der selige, seiner selbst gewisse Genuß eines Volkes dar, das sich selbst preis giebt. Es gehört zum Komischen eine Sicherheit seiner selbst, die, — indem sie sich auf etwas verläßt, an etwas festhält, mit allem Ernst dieß betreibt, während ihr immer das Gegentheil dessen wird, was sie ausrichtet, — darüber gar in keinen Zweifel geräth, zu keiner Reflexion über sich kommt: sondern vollkommen ihrer und ihrer Sache gewiß bleibt. Diese Seite des freien atheuischen Geistes, diesen vollkommenen Genuß seiner selbst im Verluste, diese ungetrübte Gewißheit seiner selbst bei aller unmittelbaren Fehlschlagung des Erfolgs und der Realität — das höchst Komische — genießen wir im Aristophanes.

In den Wolken sehen wir nicht dieß unbefangene Komische; sondern Widerspruch wird mit bestimmter Absicht. Aristophanes also schildert den Sokrates auch komisch, wie er in seinem moralischen Bemühen das Gegentheil dessen hervorbringt, worauf er geht, und Schülern von ihm Freude über die einsichtsvollen Entdeckungen entspringt, die sie durch ihn gemacht, und die sie für ihr Glück halten, die sich ihnen aber häßlich verkehren und zum Gegentheil dessen werden, was sie meinten. Die vortreffliche Einsicht, die hier vorgestellt wird, daß die Schüler des Sokrates erlangen, ist eben die Einsicht in die Richtigkeit der Gesetze des bestimmten Guten, wie es dem unbefangenen Bewußtseyn als Wahrheit galt.

Er hat Späße gemacht, daß Sokrates sich mit gründlichen Untersuchungen beschäftigt habe: Wie weit die Flöhe springen; und daß er ihnen deshalb Wachs an die Füße geklebt habe. Dieß ist nichts Historisches; aber begründet ist es, daß Sokrates in seiner Philosophie diese Seite hatte, die Aristophanes da mit Bitterkeit hervorgehoben hat. Es ist ein Beweis der Richtig-

keit, mit der Aristophanes die sokratische Philosophie aufgefaßt hat.

Die kurze Fabel der Wolken ist also diese. Strepsiades, ein ehrlicher athieniensischer Bürger von alter Art, hat große Noth mit seinem neumodischen, verschwenderischen Sohne, der von Frau Mutter und Herrn Onkel verzogen, Pferde hält, eine Lebensweise führte, die seinen Umständen unangemessen war. Der Vater hat dadurch Noth mit den Gläubigern, geht in seiner Noth zum Sokrates, und tritt bei ihm als Schüler ein. Da lernt der Alte, daß nicht dieß und nicht dieß, — jenes gerecht ist; oder er lernt große und kleine Gründe (Verständchen, ἥττων λόγος), — er lernt die Dialektik der Gesetze, Gründe zu finden, das bestimmte Gesetzliche, als z. B. seine Schulden zu bezahlen, durch Gründe umzustoßen. Und er nöthigt dann seinen Sohn, auch bei Sokrates in die Schule zu gehen, der dann auch seine gehörige Weisheit profitirt. Mit dieser neuen Weisheit von Gründen und Gründe-Erfinden ausgerüstet, ist er gewaffnet gegen das Haupt-Uebel, das ihn drückt, gegen seine mahnenden Gläubiger. Diese kommen denn nun auch bald nacheinander, die Bezahlung zu holen. Strepsiades weiß sie nun mit guten Gründen abzuspeisen, zeigt ihnen, daß er zu bezahlen nicht nöthig habe, beschwichtigt sie durch allerlei titulos, ja verhöhnt sie selbst (womit er sie wegraisonnirt); und ist sehr vergnügt, dieß bei Sokrates gelernt zu haben. Aber bald ändert sich die Scene, wendet sich die Sache. Der Sohn kommt herbei, beträgt sich sehr ungezogen gegen seinen Vater; so sehr, daß der Sohn den Vater am Ende ausprügelt. Der Vater schreit darüber auf's Höchste, als über die letzte Unwürdigkeit; der Sohn aber erweist ihm mit eben so guten Gründen nach der Methode, die er bei Sokrates profitirt hatte, daß er ein vollkommenes Recht habe, ihn zu schlagen. Strepsiades endigt die Komödie mit der Verwünschung der sokratischen Dialektik,

mit der Rückkehr zu seiner alten Sitte und der Abbrennung des Hauses des Sokrates.

Die Uebertreibung, die man dem Aristophanes zuschieben könnte, ist, daß er diese Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Konsequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht gesagt werden, daß dem Sokrates Unrecht geschehen mit dieser Darstellung. Aristophanes hat durchaus nicht Unrecht, ja man muß sogar seine Tiefe bewundern, die Seite des Dialektischen des Sokrates als eines Negativen erkannt und (nach seiner Weise freilich) mit so festem Pinsel dargestellt zu haben. Denn die Entscheidung wird beim Verfahren des Sokrates immer in das Subjekt, in das Gewissen gelegt werden; wo aber das schlecht ist, muß sich die Geschichte des Strepsiades wiederholen. Sokrates' Allgemeinheit hat die negative Seite des Aufhebens der Wahrheit (Gesetze), wie sie im unbefangenen Bewußtseyn ist, (die wir in einem Beispiele seines Unterrichts sahen); — dieß Bewußtseyn wird so die reine Freiheit über den bestimmten Inhalt, der ihm als an sich galt. Diese inhaltslose Freiheit, die Realität als Geist, ist gleichgültig gegen den Inhalt; erfüllt, — so daß ihr der Inhalt nicht ein fester ist, sondern die Durchdringung der Freiheit und des Allgemeinen ist der Geist. Er, als die Einheit des Inhalts und der Freiheit, ist eigentlich das Wahrhafte; wie der Inhalt der Freiheit für das ungebildete Bewußtseyn ist, ist er zerstreut, und gilt in seiner Bestimmtheit für absolut; er erscheint ihm nicht als geistiger Inhalt. Die sokratische Dialektik geht gegen dieß Wissen des ungebildeten Geistes von seinem Inhalte; es macht ihn wankend, zeigt, daß er, so wie er ihm erscheint, keine Wahrheit hat. Das Bewußtseyn verliert diese Vorstellung von seiner Wahrheit, als diesem zerstreut geltenden Inhalte, und wird frei.

c. Wenn wir näher dieß betrachten, was denn das Wahre ist in diesem Bewußtseyn: so machen wir den Uebergang zu der

Weise, wie dem Sokrates selbst das Realisirende des Allgemeinen erschien.

Es ist zu bemerken, daß der ungebildete Geist dem Inhalte seines Bewußtseyns nicht so folgt, wie er ihm in seinem Bewußtseyn erscheint: sondern daß er ihm, als Geist, zugleich ein aufgehobener ist, — oder er, als Geist, das selbst korrigirt, was unrichtig in seinem Bewußtseyn ist; — an sich, aber nicht für sich, ist er als Bewußtseyn frei. Z. B. im Bewußtseyn gilt dieß Gebot als Pflicht: „Du sollt nicht tödten," es ist allgemeines Gesetz; wenn es gefragt wird, spricht es dieß als Gebot aus. Allein dasselbe Bewußtseyn, — wenn nämlich kein feiger Geist in ihm wohnt, — wird im Kriege tapfer auf die Feinde losschlagen und sie todtschlagen; hier wenn es gefragt, ob es Gebot ist, seine Feinde zu tödten, wird es dieß bejahen. (Der Scharfrichter tödtet auch.) Allein, wenn es in Privathändel mit Widersachern, und Feindschaften verwickelt ist: so wird ihm dieß Gebot, seine Feinde zu tödten, nicht einfallen. Wir können eben dieß also den Geist nennen, der ihm zur rechten Zeit das Eine, und zur rechten Zeit das Entgegengesetzte einfallen läßt; es ist Geist, aber ein ungeistiges Bewußtseyn. Der erste Schritt, ein geistiges Bewußtseyn zu werden, ist die negative Seite der Erwerbung der Freiheit seines Bewußtseyns; diese ist so leer (diese Wirkung bringt die sokratische Dialektik hervor), aber dieß, was dem Bewußtseyn einfällt, die Weise, wie sie als allgemein gedacht wird, ihre Erfüllung sehen wir, bei Aristophanes, durch sein Privatinteresse, — oder an ihr als diesem Geist, der seiner Form zuerst allgemein bewußt wird, sehen wir einen schlechten Geist, des Strepsiades und seines Sohns, der nur das negative Bewußtseyn des Inhalts der Gesetze ist. Für ein konsequent gewordenes Bewußtseyn ist dieß Gesetz des einzelnen Falles ein aufgehobenes; es bringt dasselbe mit seinem Gegentheile zusammen, und es hat ihm keine Wahrheit an sich; es erhebt sich über die Weise, wie sie ihm in diesem Falle erschien,

— und zugleich hat es noch nicht die positive Wahrheit, welche in ihrer Bestimmtheit erkannt wäre.

Dieser Mangel kann auf doppelte Weise aufgefaßt werden: α) diese Freiheit ist, als ein Seyn, das allgemeine an sich Seyende, — so vermißt Aristoteles die Bethätigung, das reale Moment daran, bestimmende Freiheit; β) oder — da sie, als reine Bewegung, Freiheit bleibt — den Inhalt. α) Bei Sokrates nun sehen wir in Ansehung der Erfüllung dieses Inhalts (des Positiven) eben wieder das Vorige, den Gesetzen zu gehorchen, an die Stelle treten — d. h. eben die Weise des inkonsequenten Denkens und Vorstellens —; auch die Einsicht in die Wahrheit einzelner Gesetze, allein eine Einsicht, welche so beschaffen ist, wie die Beweise unserer Moral. Sie gehen von einer Bestimmung aus, worunter als dem Grunde und Allgemeinen das bestimmte Gesetz oder die Pflicht subsumirt wird; allein dieser Grund ist selbst nicht Absolutes und fällt unter dieselbe Dialektik. Z. B. Mäßigkeit als eine Pflicht aus dem Grunde geboten, weil Unmäßigkeit die Gesundheit untergrabe: — hier ist Gesundheit das Letzte, das hier als absolut gilt; allein diese ist ebenso nichts Absolutes, es giebt andere Pflichten, die gebieten die Gesundheit, ja das Leben selbst, in Gefahr zu bringen und aufzuopfern. Die sogenannten Kollisionen sind nichts Anderes, als eben dieß, daß die Pflicht, die als absolut ausgesprochen wird, sich zeigt als nicht absolut; in diesem beständigen Widerspruche treibt sich die Moral herum. Eben dieser Widerspruch bei Sokrates' seinen Begriffen zeigt das rein Allgemeine als das Wesen auf, worin alle Bestimmung, die sonst dem Bewußtseyn als an sich seyend gilt, sich auflöst, — und auf der anderen Seite, indem dieß Allgemeine einen Inhalt erhalten soll, Dasselbe an die Stelle treten. Das Wahre ist hieran die reine Einsicht, — diese Bewegung des Bewußtseyns, und das Allgemeine. β) Dieser Mangel des Inhalts, der Erfüllung, ist Wiederherstellung eines Inhalts, nicht der Willkür, sondern als eingese-

hene Gesetze, die sich dem Bewußtseyn gerechtfertigt. Bei Sokrates sehen wir diese Begeistung des Inhalts eintreten, — ein Wissen, Erkennen desselben, Aufzeigen seines Grundes, der das Allgemeine ist; aber nur formell als Grund, ohne eben aus diesem Allgemeinen, das nicht das absolut reale Allgemeine, welches die Entgegengesetzten enthielte, — formale Einsicht, noch nicht das Wesen. Es bleiben vielerlei selbstständige Gründe, wie vorhin vielerlei Gesetze, — die Einsicht ist noch nicht ausgesprochen als das reale Moment, das Unbezogene, was sie unterjocht, ihr Wesen ist; es kommt uns dasselbe als eine Menge Gründe vor, nicht ihre Einheit, — oder wir können die Gründe als viele Gesetze, Pflichten betrachten, die die bestehenden Gesetze für das Bewußtseyn darstellen. Der wahre Grund ist der Geist, und zwar der Geist eines Volkes; — eine Einsicht in die Konstitution eines Volkes, und Einsicht in den Zusammenhang des Individuums mit diesem realen allgemeinen Geiste.

Die Beschränkung des Allgemeinen, die so eintritt, zu erkennen, so daß sie feste ist, nicht zufällig wird, d. h. das Allgemeine in seiner Bestimmtheit zu erkennen, — ist nur möglich im ganzen Zusammenhange eines Systems der Wirklichkeit. Im gemeinen Leben macht sich die Beschränkung auf bewußtlose Weise (im athenischen Leben waren es Theils die Sitten, welche diese Beschränkung machten), der Grundsatz bleibt dabei fest; haben wir die Ausnahme, so sagen wir: So ist es mit dieser Allgemeinheit nicht gemeint, daß die Beschränkung wegfallen soll. Diese Beschränkung der Grundsätze, die bestimmt ist durch Gesetz in uns, oder Staatsgesetze, Zustand des Lebens überhaupt, vergessen wir; das Feste hat uns sogleich die Gestalt der Allgemeinheit. Das Andere ist, daß die Beschränkung vor's Bewußtseyn tritt; wird gesagt, der Grundsatz ist nicht allgemein, ohne daß die Beschränkung in ihrer Bestimmtheit erkannt wird, so ist der Grundsatz nur überhaupt wankend gemacht. Die Gesetze, die Sitten, die Regierung, das Regieren, das wirkliche Staats-

leben hat in sich sein Korrektiv gegen das Inkonsequente, was darin liegt, solchen bestimmten Inhalt als absolut geltend auszusprechen.

Es stehen sich zwei Seiten entgegen: die eine ist das Allgemeine als solches, Gesetze, Pflichten überhaupt; das Andere der Geist überhaupt, in seiner Abstraktion das bethätigende Individuum, das Entscheidende, Subjektive. Diese beiden Seiten sind nothwendig auch im Bewußtseyn des Sokrates: Inhalt und Herrschaft über diesen Inhalt. Allgemein ist der Mangel des Negativen an diesem Allgemeinen selbst, als Entwickelung. Dieß Negative, als Reales gegen das Allgemeine, ist das Moment der Individualität als solcher, das Thätige, das Bestimmung hereinbringt, das, was sich entschließt. Wenn wir das vollkommene Bewußtseyn haben, daß im wirklichen Handeln die bestimmten Pflichten und das Verhalten danach nicht ausreicht, sondern jeder konkrete Fall eigentlich eine Kollision von Pflichten, eine Konkretion vielfacher Bestimmungen ist, welche sich im moralischen Verstande unterscheiden, die aber der Geist als nicht absolut behandelt, sondern sie in der Einheit seiner Entschließung verbindet: so nennen wir diese reine entschließende Individualität, das Wissen, was das Rechte ist, das Gewissen, — wie das rein Allgemeine des Bewußtseyns, nicht ein besonderes, sondern eines jeden, die Pflicht. Oben ist es, als der Geist des Volks, die Sitte genannt worden. An die Stelle dieses allgemeinen einigen Geistes tritt der einzelne Geist, die sich entscheidende Individualität. Indem nun so das Besondere, das Gesetzliche dem Bewußtseyn wankend gemacht wird: so ist das Subjekt das Bestimmende, Entscheidende. Ob guter oder schlechter Geist entscheide, bestimmt jetzt das Subjekt. Der Punkt der Entscheidung aus sich selbst fing an, bei Sokrates aufzugehen; dieses war bei den Griechen bewußtloses Bestimmen. Bei Sokrates wird dieser entscheidende Geist in das subjektive Bewußtseyn des Menschen verlegt; und die Frage ist nun zunächst, wie diese

Subjektivität an Sokrates selbst erscheint. Indem die Person, das Individuum zum Entscheidenden wird, so kommen wir auf diese Weise auf Sokrates als Person, als Subjekt zurück; und das Folgende ist nun eine Entwickelung seiner persönlichen Verhältnisse.

Was die Persönlichkeit des Sokrates überhaupt betrifft, so ist von dieser am Anfang schon die Rede gewesen; er selbst war ein durchaus edler, ein plastisch gebildeter Mann, und mit edlen, — und darüber ist nichts mehr hinzuzusetzen. Es kann noch bemerkt werden, daß „der Umgang mit seinen Freunden für sie im Ganzen sehr wohlthuend, lehrreich gewesen ist;" *) aber indem das Sittliche auf die Subjektivität gestellt ist, so tritt denn hier die Zufälligkeit des Charakters ein. Die Erziehung der Staatsbürger, das Leben im Volk ist eine ganz andere Macht im Individuum, als daß dasselbe sich so durch Gründe bilden sollte. So wahrhaft bildend der Umgang des Sokrates gewesen ist, so tritt dennoch diese Zufälligkeit ein. Wir sehen so die mit dem genialischsten Naturell, z. B. Alcibiades, Kritias, nachher diese Rolle spielen, daß sie in ihrem Vaterlande als Feinde, als Verräther ihrer Mitbürger, als Verderber, ja als Unterdrücker, Tyrannen des Staats beurtheilt werden, — unglückliche Zeichen der Verwirrung.

Die eigenthümliche Gestalt, in der diese Subjektivität, dieß in sich Gewisse, was das Entscheidende ist, — wie dieß bei Sokrates erscheint, ist noch zu erwähnen. Es hat jeder hier einen eigenen solchen eigenen Geist; oder er für sich erscheint ihm als sein Geist. So sehen wir, wie damit zusammenhängt, was unter dem Namen des Genius (δαιμόνιον) des Sokrates bekannt ist; er enthält das, daß jetzt der Mensch nach seiner Einsicht aus sich entscheidet. Aber es darf uns bei diesem berühmten Genius des Sokrates, als einer so viel beschwatzten Bizar-

*) *Xenophon. Memorab. IV*, 1, §. 1.

rerie seines Vorstellens, weder die Vorstellung von Schutzgeist, Engel und dergleichen einfallen, noch auch das Gewissen. Denn Gewissen ist die Vorstellung allgemeiner Individualität, des seiner selbst gewissen Geistes, der zugleich allgemeine Wahrheit ist. Der Dämon des Sokrates ist die ganz nothwendige andere Seite zu seiner Allgemeinheit; wie ihm diese zum Bewußtseyn kam, so auch die andere Seite, die Einzelnheit des Geistes. Sein reines Bewußtseyn stand über beiden Seiten. Welcher Mangel in dieser Seite, werden wir sogleich bestimmen: nämlich der Mangel des Allgemeinen ist ersetzt selbst mangelhaft, auf eine einzelne Weise, nicht Wiederherstellung des Verdorbenen für das Negative. Sein Entschließen im Einzelnen, im Thun und Lassen, war Gegenstand für ihn; er hatte ein Bewußtseyn über dieß individuelle Thun. Es ist darin weiter keine Phantasterei, kein Aberglaube, oder wie man es nennen will, zu sehen; sondern es ist eine nothwendige Betrachtungsweise, nur daß Sokrates diese Nothwendigkeit nicht erkannte, sondern dieß Moment nur überhaupt vor seiner Vorstellung war. Es erscheint darum als eine Eigenheit, welche nur einem Einzelnen zukam; dadurch erhält er den Schein der Einbildung, erscheint ihm nicht, wie er in Wahrheit.

Das Innere des Subjekts weiß, entscheidet aus sich; dieß Innere hat bei Sokrates noch eine eigenthümliche Form gehabt. Der Genius ist noch das Bewußtlose, Aeußerliche, das entscheidet; und doch ist es ein Subjektives. Der Genius ist nicht Sokrates selbst, nicht seine Meinung, Ueberzeugung, sondern ein Bewußtloses; Sokrates ist getrieben. Das Orakel ist zugleich nichts Aeußerliches, sondern sein Orakel. Es hat die Gestalt gehabt von einem Wissen, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist, — ein Wissen, was sonst auch als magnetischer Zustand unter anderen Umständen eintreten kann. Bei Sterbenden, im Zustande der Krankheit, der Katalepsie kann es kommen, daß der Mensch Zusammenhänge kennt, Zukünftiges oder

Gleichzeitiges weiß, was nach dem verständigen Zusammenhang für ihn durchaus verschlossen ist. Dieß sind Thatsachen, die man roher Weise häufig durchaus läugnet. In dieser Weise ist das, was das Wissen, das Beschließen, das Bestimmen in sich betrifft, und aus Bewußtseyn und Besonnenheit geschieht, in der Form des Bewußtlosen bei Sokrates angetroffen.

Dieß ist nun der Genius des Sokrates; es ist nothwendig, daß dieser Genius an Sokrates erschienen ist. Es ist eigenthümlich, daß bei ihm diese Form des Wissens des Inneren die Gestalt eines Dämonion angenommen hat; und in Beziehung auf das Folgende müssen wir dieß Verhältniß noch näher betrachten. Zu was er den Sokrates bestimmt habe, und welche Form der Entscheidung früher gewesen sey, darüber spricht sich Xenophon geschichtlich auf das Bestimmteste aus.

Das Gute nämlich ist der gedachte Zweck, da entsteht Kollision von Pflichten; über diese ist auch durch Staatsgesetze, Sitte, Wirklichkeit des Lebens entschieden. In der Freiheit des Wissens, für sich, was recht, was gut sey, zu bestimmen, die wir bei Sokrates hervortreten sehen, ist dann, außer diesem Allgemeinen, enthalten, daß der Mensch auch für sich in Ansehung des Partikularen, was er zu thun hat, das Entscheidende ist, das Subjekt sich zum Entscheidenden macht. In dieser Rücksicht müssen wir das auffassen, was dem Standpunkte der griechischen Freiheit wesentlich war.

Der Standpunkt des griechischen Geistes ist nach der moralischen Seite als unbefangene Sittlichkeit bestimmt. Der Mensch hatte ein solches Verhältniß noch nicht, sich so in sich zu reflektiren, aus sich sich zu bestimmen; noch weniger war das vorhanden, was wir Gewissen nennen. Solches, Gesetze, Sitten u. s. f. sind nicht nur, sondern sie werden festgesetzt, sie treten hervor; von einer Seite werden sie, der Grundlage nach, als Tradition angesehen, die für sich sich entwickelt ohne bestimmtes Bewußtseyn. Diese Gesetze hatten nun die Gestalt, daß sie gött-

liche Gesetze, von den Göttern sanktionirt waren. Wir wissen, daß die Griechen für die Entschließung zwar Gesetze hatten; auf der anderen Seite aber war ebenso zu entscheiden über unmittelbare Fälle sowohl in Privat-, als Staatsangelegenheiten. Die Griechen entschieden aber noch nicht aus dem subjektiven Willen. Der Feldherr oder das Volk selbst nahm noch nicht die Entscheidung auf sich, was das Beste im Staate sey; ebenso auch nicht das Individuum in seinen Familienangelegenheiten. In Ansehung eines Entschlusses haben die Griechen zu Orakeln ihre Zuflucht genommen, das Orakel gefragt (dieß war das Subjektive, Entscheidende), die Römer den Vogelflug; Betrachten der Opferthiere gehört auch dahin, eben so auch, daß man einen μάντις um Rath fragte. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern sollte, hatte aus den Eingeweiden der Opferthiere seine Entscheidung zu nehmen, wie sich dieß in Xenophon's Anabasis öfter findet; Pausanias quält sich einen ganzen Tag lang, ehe er den Befehl zur Schlacht giebt.*) Dieß Moment ist wesentlich, daß das Volk so nicht das Beschließende ist, das Subjekt dieß noch nicht auf sich nahm, sondern sich von einem Anderen, Aeußeren bestimmen ließ; wie denn Orakel überall nothwendig sind, wo der Mensch sein Inneres noch nicht so unabhängig, so frei weiß, daß er die Entschließung nur aus sich selbst nimmt, — und dieß ist der Mangel der subjektiven Freiheit. Und diese Freiheit ist das, was wir darunter verstehen, wenn wir in jetzigen Zeiten von Freiheit sprechen; diese war bei den Griechen nicht so vorhanden, in der platonischen Republik werden wir mehr davon sehen. Es gehört der modernen Zeit an, daß wir dafür stehen wollen, was wir thun; wir wollen uns nach Gründen der Klugheit entscheiden, und halten es für's Letzte. Die Griechen hatten noch nicht das Bewußtseyn dieser Unendlichkeit.

---

*) *cf. Herodot. IX, 33 sqq.*

Im ersten Buche von Xenophon's Denkwürdigkeiten, bei Gelegenheit der Vertheidigung des Sokrates über sein Dämonion, sagt Sokrates gleich Anfangs: „Die Götter haben sich das Wichtigste (τὰ μέγιστα) zu wissen vorbehalten. Baukunst, Ackerbau, Schmiedekunst u. s. f. seyen menschliche Künste; ebenso Regierungskunst, Rechenkunst, auch zu Haus und im Krieg zu kommandiren, — der Mensch könne Geschicklichkeiten darin erlangen. Für jenes aber" — nämlich die wichtigen Gegenstände in diesem Felde — „sey die μαντεία" (divinatio) „erforderlich," die sich die Götter vorbehalten. Solches, was Recht und Unrecht, was tapfer, feig sey, wissen ebenso die Menschen. „Aber der das Feld baut, weiß nicht, wer die Früchte genießen (erndten) werde; wer ein Haus baut, nicht, wer es bewohnen wird; der Feldherr weiß nicht, ob es gerathen sey, die Armee in's Feld zu führen; wer einem Staate vorsteht, ob es ihm" (dem Individuum) „gedeihlich oder gefährlich sey; noch wer eine schöne Frau" (καλήν, — eine Geliebte) „heirathet, ob er werde Freude daran erleben, ob ihm nicht Kummer und Leid daraus entspringen wird; noch wer mächtige Verwandte im Staate hat, kann wissen, ob es ihm nicht geschieht, wegen derselben aus dem Staate verbannt zu werden. Wegen dieses Ungewissen muß man aber zu der μαντεία seine Zuflucht nehmen;" *) sie sey verschieden: „Orakel, Opfer, Vögelflug u. s. f. betrachten, — für Sokrates aber sey nun dieß Orakel sein Dämonion gewesen." **) So drückt sich Xenophon aus. Dieses Orakel ist wesentliche Bedingung des griechischen Bewußtseyns gewesen; bei ihrer Freiheit suchten die Griechen zugleich die Entscheidung in einem Aeußerlichen: Das Wichtigste haben sich die Götter vorbehalten. Bei uns ist dieß anders. Wenn Einer das Zukünftige voraus weiß im Somnambulismus oder im Sterben, so

*) Xenophon: Memorab. I, 1, §. 7 — 9.
**) eod. loco §. 3 — 4.

sieht man dieß für eine höhere Einsicht an; näher betrachtet sind es aber nur Interessen der Individuen, Partikularitäten. Will Einer heirathen, oder ein Haus bauen u. s. f.: so ist der Erfolg nur für dieses Individuum wichtig; dieser Inhalt ist nur partikular. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine ist die Institution des Ackerbaues selbst, der Staat, die Ehe, gesetzliche Einrichtungen; gegen dieß ist das etwas Geringes, daß ich weiß, daß, wenn ich zu Schiffe gehe, ich umkommen werde oder nicht. Es ist eine Verkehrung, die auch in unserer Vorstellung leicht vorkommt; das zu wissen, was recht, was sittlich ist, ist viel etwas Höheres, als solche Partikularitäten zu wissen.

Das Dämonion des Sokrates offenbart sich in ihm auch durch nichts Anderes, als durch Rath über solche partikulare Erfolge. Auf etwas Allgemeines jedoch in Kunst und Wissenschaft hat es sich nicht bezogen, vielmehr gehört dieß dem allgemeinen Geiste an; es giebt dem Sokrates nur Rath, wann und ob z. B. seine Freunde reisen sollen. Allgemeines aber liegt auch darin; ein kluger Mann kann Vieles vorauswissen, ob dieß rathsam ist oder nicht. Bei Sokrates war es also nothwendig, daß in seinem Inneren die Entscheidung aber noch als *δαίμων*, Orakel, darüber aufging, worüber früher das Orakel entscheiden mußte. Das Dämonion steht demnach in der Mitte zwischen dem Aeußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; es ist etwas Innerliches, aber so, daß es als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, — nicht als seine Klugheit, Willkür. Das Nähere in Ansehung des Dämonion des Sokrates ist mithin eine an den Somnambulismus, an diese Gedoppeltheit des Bewußtseyns hingehende Form; und bei Sokrates scheint sich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter (im Lager) in Starrsucht, Katalepsie, Verzückung verfallen seyn soll. In neueren Zeiten sahen wir dieß als Starrheit der Augen, inneres Wissen, Sehen von Diesem und Jenem, Vergangenem,

von dem, was das Räthlichste sey u. s. w. Der Dämon des Sokrates ist so als wirklicher Zustand zu nehmen; er ist merkwürdig, weil er nicht nur krankhaft ist, sondern nothwendig durch den Standpunkt seines Bewußtseyns. Aber diese Rückkehr in sich bei Sokrates hat, hier in ihrem ersten Auftreten, noch die Form einer physiologischen Weise gehabt. Dieß ist nun der Mittelpunkt der ganzen weltgeschichtlichen Konversion, die das Princip des Sokrates macht, daß an die Stelle der Orakel das Zeugniß des Geistes der Individuen getreten ist, und daß das Entscheiden das Subjekt auf sich genommen hat. Damit ist die andere Seite des sokratischen Bewußtseyns vollendet. Das ist die Lebensweise und die Bestimmung des Sokrates gewesen.

3. Mit diesem Dämonion treten wir denn nun in den Kreis seines Schicksals ein, der mit seiner Verurtheilung endigt, da es auch ein Hauptpunkt seiner Anklage war. Es geht hieraus auch die Nothwendigkeit seines Schicksals hervor. Die Zeitgenossen des Sokrates, die als seine Feinde und Ankläger vor dem athenischen Volke aufgetreten sind, faßten den Sokrates als den Menschen auf, der das Nichtabsolutseyn des Anundfürsichgeltenden zum Bewußtseyn brachte, — der die nicht für Götter halte, welche das Volk dafür hielt, und die Jugend verführe. Die Verführung der Jugend; — denn es wird ihr schwankend, was unmittelbar galt. Daß er die nicht für Götter halte, welche der Staat dafür halte, — dieß begründet sich zum Theil auf dasselbe: denn er brachte es ebenso zur Einsicht, daß nicht den Göttern das angenehm sey, was gewöhnlich dafür gehalten werde; Theils auch auf seinen Genius, — nicht als ob er dieß für seinen Gott ausgegeben. Sondern bei den Griechen war dieß die Wendung, welche die Individualität des Entschlusses nahm, daß sie ihn für eine Zufälligkeit des Individuums nahmen, und deswegen, wie die Zufälligkeit der Umstände etwas Aeußeres ist, so auch die Zufälligkeit des Ent-

schlusses zu etwas Aeußerem machten, d. h. ihre Orakel um Rath fragten; — Bewußtseyn, daß der einzelne Wille selbst etwas Zufälliges ist. Sokrates, der die Zufälligkeit des Entschlusses in sich selbst verlegte, sein Dämon, — wie die Griechen ihn am allgemeinen Dämon, so er ihn in sein Bewußtseyn, — hob eben diesen äußeren Dämon auf.

Sokrates nun mit diesem neuen Princip und als Person, die athenienſischer Bürger war, dessen Geschäfte diese Art von Lehre war, ist in seiner Persönlichkeit in ein Verhältniß gekommen zum ganzen athenienſischen Volk, — in ein Verhältniß nicht bloß als zu einer Menge, oder einer gebietenden Menge, sondern in ein Verhältniß zum Geist des athenienſischen Volks. Der Geist des athenienſischen Volks an sich, seine Verfassung, sein ganzes Bestehen beruhte auf dem Sittlichen, auf der Religion, auf dem, was an und für sich, ein Festes, Bestehendes. Sokrates legt nun das, was das Wahre ist, in das Entscheiden des inneren Bewußtseyns; dieß Princip lehrte er, brachte er in ein lebendiges Verhältniß. Und so ist er in einen Gegensatz zu dem Rechten und Wahren des athenienſischen Volks getreten; er ist so mit Recht angeklagt, und diese Anklage, so wie seine weiteren Schicksale, haben wir noch zu betrachten.

Die Angriffe auf Sokrates und seine Schicksale sind bekannt. Wir können sie in Widerspruch finden mit seiner Beschäftigung, daß er seine Mitbürger im Guten unterrichtete. Im Zusammenhange mit dem, was Sokrates und sein Volk war, werden wir die Nothwendigkeit dieser Schicksale erkennen; wir haben bei Sokrates nicht von philosophischem System zu sprechen, sondern von Geschichte eines individuellen Lebens. Die Angriffe, die Sokrates erfahren, sind von zweierlei Art: Aristophanes, in den Wolken, griff ihn an; und dann wurde er förmlich vor'm Volke angeklagt.

Förmliche Anklage des Sokrates vor dem Volk. Man

muß nicht, wie Tennemann,*) vom Schicksal des Sokrates sagen, daß die Athener etwas Empörendes gethan haben: „Es ist empörend für die Menschheit, daß dieser vortreffliche Mann als ein Opfer von Kabalen, die in Demokratien so häufig sind, den Giftbecher trinken mußte. Ein Mann, wie Sokrates, der das Recht" — (vom Recht überhaupt ist nicht die Rede, sondern es fragt sich, welches Recht? — Das Recht der moralischen Freiheit) — „zur einzigen Richtschnur seines Handelns gemacht hatte, und von dem geraden Wege keinen Schritt abwich, mußte sich nothwendig viele zu Feinden machen" — (Warum? Dieß ist albern; moralische Heuchelei, besser als Andere seyn zu wollen, die man dann seine Feinde nennt) —, „die aus ganz anderen Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Wenn man an das Sittenverderbniß und an die Regierung der dreißig Tyrannen denkt, muß man sich doch wundern, daß er bis in sein siebzigstes Jahr ungestört fortwirken konnte. Da aber die Dreißiger selbst nicht Hand an ihn zu legen wagten, so ist es um so mehr zu verwundern, daß unter der wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit, nach Stürzung des Despotismus" — eben damit kam ihnen die Gefahr, in der ihr Princip schwebte —, „ein Mann wie Sokrates ein Opfer von Kabalen werden konnte. Dieß Phänomen läßt sich wahrscheinlich daraus erklären, daß die Feinde des Sokrates erst Zeit gewinnen mußten, um sich einen Anhang zu verschaffen, daß sie unter der Regierung der Dreißiger eine zu unbedeutende Rolle spielten."

In dem Processe des Sokrates haben wir die zwei Seiten zu unterscheiden: die eine, den Inhalt der Anklage, die Verurtheilung durch's Gericht; die andere, das Verhältniß des Sokrates zum Volke, zum Souverain. In dem Rechtsgange liegt das Gedoppelte: Das Verhalten des Angeklagten, wegen dessen

---

*) Band II, S. 39 flg.

er angeklagt wird; und das Verhalten desselben gegen das Volk, gegen die Kompetenz oder Anerkennung der Majestät desselben. Sokrates ist schuldig von den Richtern befunden worden, in Ansehung des Inhalts seiner Anklage; aber zum Tode ist er verurtheilt worden, weil er die Kompetenz des Volkes, die Majestät desselben über einen Angeklagten anzuerkennen sich weigerte.

a. Die Anklage bestand aus zwei Punkten: α) „Daß Sokrates die nicht für Götter halte," welche das athenienfische Volk dafür halte," die alten Götter nicht habe, „sondern neue einführe; und β) daß er die Jugend verführe." *) Das Erste hängt mit dem Dämonion zusammen. Die Anklage, wie Sokrates Vertheidigung gegen dieselbe wollen wir näher untersuchen; und Xenophon schildert uns Beides, auch Plato hat uns eine Apologie geliefert. Indessen dürfen wir hier nicht dabei stehen bleiben, daß er ein vortrefflicher Mann war, der unschuldig litt u. s. f.; in dieser Anklage ist es der Volksgeist Athens, welcher gegen das Princip auftritt, das ihm verderblich geworden ist.

Was den ersten Punkt der Anklage anbetrifft, daß er die vaterländischen Götter nicht ehre, sondern neue Götter einführe, so läßt Xenophon **) den Sokrates darauf antworten: „Daß er die gleichen Opfer, wie jeder Andere, an den öffentlichen Altären immer gebracht habe, hätten alle seine Mitbürger gesehen, und seine Ankläger ebenso gut sehen können. Was aber das betreffe, daß er neue Dämonien einführe, weil ihm die Stimme Gottes erscheine, die ihm anzeige, was er zu thun habe," so antwortete er: „Er berufe sich darauf, daß auch von den μάντεσι Geschrei, Flug der Vögel, die Aussprüche von Menschen (die Stimme der Pythia), die Lage der Eingeweide der Opferthiere, selbst Donner und Blitz für göttliche Ankündigungen genommen werden.

*) *Xenoph. Apologia Socrat.* §. 10; *Memorab. I*, 1, §. 1; *Plat. Apologia Socrat. p.* 24, (*p.* 104).

**) *Apologia Socrat.* §. 11—13; *Memorab. I*, 1, §. 2—6; 19.

Daß Gott das Zukünftige voraus wisse, und wenn er wolle, es anzeige, — das halten Alle dafür, so gut, wie er; dieser kann auch noch sonst das Zukünftige offenbaren. Daß er nicht lüge, wenn er behaupte, die Stimme Gottes zu hören, könne er durch Zeugnisse seiner Freunde beweisen, welchen er oft den Rathschluß angekündigt habe; und was in den Erfolgen immer wahr befunden worden sey." Xenophon *) sagt, „Sokrates habe nicht über die Natur geforscht, wie die Sophisten" (von daher die früheren Atheisten, die die Sonne für einen Stein gehalten, wie Anaxagoras, Protagoras), **) in dem Zusammenhange, „daß er nichts Unheiliges weder that noch sagte."

Die Wirkung, die die Rechtfertigung dieses Theils der Anklage auf seine Richter machte, drückt Xenophon ***) so aus, „daß sie darüber ungehalten geworden, ein Theil, weil sie dem nicht glaubten, was er sagte, ein anderer Theil," der es geglaubt habe, „aus Neid, daß Sokrates von den Göttern eines Höheren gewürdigt worden sey, als sie selber." Diese Wirkung ist sehr natürlich. Auch in unseren Tagen ist zweierlei bei dergleichen der Fall. α) Entweder wird Einem nicht geglaubt, wenn er sich besonderer Offenbarungen rühmt, und zwar solcher Offenbarungen, die das einzelne Thun und Schicksal betreffen; man glaubt es nicht, weder im Allgemeinen, daß solche Offenbarungen geschehen, noch daß es diesem Subjekt begegnet sey. β) Oder wenn Einer sich mit solchen Wahrsagereien abgiebt, so wird ihm mit Recht sein Handwerk gelegt, und er wird eingesperrt. Man läugnet ihm dabei nicht im Allgemeinen, daß Gott nicht Alles vorherwisse, auch nicht, daß er es dem Einzelnen offenba-

---

*) Memorab. I, 1, §. 11: *Οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν, οὔτε λέγοντος ἤκουσεν· οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ᾗπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διελέγετο σκοπῶν, ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔφυ.*

**) *Plat. Apol. Socrat. p.* 26, (*p.* 108—109).

***) *Apologia Socrat.* §. 14; *cf, Memorab. I,* 1, §. 17.

ren könne, man würde die Sache in abstracto zugeben; aber nicht in der Wirklichkeit, man glaubt es in keinem einzelnen Falle. Man glaubt ihm nicht, daß ihm, diesem Einzelnen, es geoffenbart worden. Denn warum ihm mehr, als Anderen? Und warum gerade diese Lumpereien, ganz einzelne Angelegenheiten, — ob Einer eine glückliche Reise haben solle, ob er mit Einem umgehen solle, ob er in einer Rede sich vor seinen Richtern ordentlich vertheidigen solle? Und warum nicht andere unter dem unendlich Vielen, was dem Einzelnen begegnen kann? Warum nicht vielmehr wichtigere, das Wohl ganzer Staaten betreffende Dinge? (Der Magnetismus bringt die Wissenschaften nicht weiter.) So glaubt man es keinem Einzelnen, ungeachtet, wenn es möglich, es am Einzelnen geschehen müßte. Dieser Unglaube, der so das Allgemeine und die allgemeine Möglichkeit nicht läugnet, es aber in keinem bestimmten Falle glaubt, glaubt in der That an die Wirklichkeit und Wahrheit der Sache nicht. Er glaubt unbewußt es darum nicht, weil das absolute Bewußtseyn (solches soll es seyn) weder von solchen Lumpereien, als der Gegenstand dieser Wahrsagereien und auch der des Sokrates sind, überhaupt nicht als von etwas Positivem weiß; im Geiste ist dergleichen unmittelbar als Verschwundenes. Alsdann weiß das absolute Bewußtseyn nicht vom Zukünftigen als solchen, so wenig als vom Vergangenen; es weiß nur vom Gegenwärtigen. Aber indem in seiner Gegenwart, in seinem Denken auch der Gegensatz des Zukünftigen und Vergangenen gegen das Gegenwärtige auftritt: so weiß es auch von der Zukunft und Vergangenheit; aber vom Vergangenen, als einem Gestalteten. Denn die Vergangenheit ist die Aufbewahrung der Gegenwart, als Wirklichkeit; aber die Zukunft ist der Gegensatz hiervon, — vielmehr das Gestaltlose. Aus diesem Gestaltlosen tritt erst das Allgemeine in der Gegenwart in die Gestalt; es kann also überhaupt in der Zukunft keine Gestalt angeschaut werden. Man hat das dumpfe Gefühl,

daß wenn Gott handele, so geschehe es nicht in partikularer Weise, und nicht für partikulare Gegenstände. Man hält solche Dinge, als partikulare, für zu geringe, als daß sie in einem partikularen ganz besonderen Falle von Gott geoffenbart würden. Man giebt zu, Gott bestimme auch das Einzelne, aber sogleich ist darunter die Totalität der Einzelnheit gefaßt, alle Einzelnheiten; man sagt, die Wirkungsweise Gottes sey allgemeiner Natur. — Dieß Dämonion des Sokrates hat übrigens auch nicht das Wahrhafte, Anundfürsichseyende betroffen, sondern nur Partikularitäten; und diese dämonischen Offenbarungen sind so weit geringfügiger, als die seines Geistes, seines Denkens.

Dem Sokrates war nach bestimmteren Begriffen sein Genius als die wollende, entschließende einzelne Individualität; aber sie hatte für ihn selbst die Gestalt eines Seyenden, Vorgestellten, eines Wesens, das er von seiner Individualität, von seinem Bewußtseyn unterschied, — und so als etwas Eigenes nahm, nicht als einzelnes Entschließendes, Willen. Die Griechen hatten eben diese Seite in der Vorstellung. Dieß Wissen der Individualität ist Bewußtseyn über die Zufälligkeit; daher ließen sie sich bestimmen durch Vögel-Flug und Geschrei, die zufällig. Aber ebenso zufällig ist die Entschließung in unserer Bildung, es ist mein Wille, — innere Zufälligkeit; und ich will selbst diese Zufälligkeit seyn. Die Griechen, für welche ebenso die Seite der Zufälligkeit des Bewußtseyns als ein Seyendes war, ein Wissen desselben als Orakel, hatten darin diese Individualität als ein allgemeines Wissen, das jeder um Rath fragen konnte. Bei Sokrates aber, wo dieß äußerlich Gesetzte in das Bewußtseyn hereingetreten war, wie bei uns, aber noch nicht völlig, war es ihm noch die seyende Stimme, nicht die Stimme der Individualität als solcher, der Entschluß, den jeder hat — Gewissen im Sinne gemeiner Leute —, sondern Vorstellung, wie Jupiter oder Apoll u. s. f.; und darum hatte es sowohl den Schein der Eigenheit, als einer Besonderheit, nicht

eine allgemeine Individualität, — und diese konnten seine Richter, wie billig, nicht ertragen, sie mochten es nun glauben oder nicht. (Was wahrhaft göttlich, gehört jedem an; Talent, Genie sind ein Einzelnes, Eigenthümliches, — aber sie haben erst Wahrheit in ihren Werken, insofern sie allgemein sind.) Bei den Griechen mußten solche Offenbarungen bestimmte Art und Weise haben; es gab gleichsam officielle Orakel (nicht subjektive), Pythia, Baum u. s. w. Wenn in irgend einem Diesen, Besonderen, der gewöhnlicher Bürger ist, dieses erscheint: so wird es als unglaublich, nicht richtig angesehen; — und der *δαίμων* des Sokrates war eine andere Weise, als die, welche in der griechischen Religion gegolten hat.

Der delphische Apoll, die Pythia haben Sokrates für den weisesten der Griechen erklärt;*) und diese Beziehung des Orakels auf ihn ist merkwürdig. Im delphischen Orakel war Apollo als wissender Gott präsidirend, — Phöbus der Wissende; sein höchstes Gebot war: Erkenne Dich selbst. Es ist dieß nicht Erkenntniß der eigenen Partikularität des Menschen; sondern, Erkenne Dich, ist das Gesetz des Geistes. Dieß Gebot hat Sokrates erfüllt, das *γνῶθι σαυτόν* zum Wahlspruch der Griechen gemacht; er ist der Heros, der an die Stelle des delphischen Gottes das Princip aufgestellt hat: Der Mensch wisse in sich, was das Wahre sey, er müsse in sich schauen. Die Pythia that nun jenen Ausspruch; und dieß ist die Umwälzung, daß an die Stelle des Orakels das eigene Selbstbewußtseyn des Menschen, das allgemeine Bewußtseyn des Denkens eines Jeden gesetzt ist. Diese innere Gewißheit ist allerdings ein anderer neuer Gott, nicht der bisherige Gott der Athenienser; und so ist die Anklage gegen Sokrates ganz richtig.

Betrachten wir noch den zweiten Punkt der Anklage, daß er die Jugend verführe. Diesem setzte Sokrates zuerst (auch in

---

*) *Plato: Apol. Socrat. p.* 21 (*p.* 97).

dieser Rücksicht) dieß entgegen: „Das Orakel von Delphi habe erklärt, daß Keiner weder freier (edler), noch gerechter, noch weiser (σωφρονέστερος) sey." *) Und dann setzte er dieser Anklage sein ganzes Leben entgegen: Ob er durch das Beispiel, das er überhaupt gegeben und besonders denen, mit welchen er umgegangen, wohl Einen zum Schlechten verführt habe? **) Aber da er der allgemeinen Anklage sein Beispiel, sein Leben entgegensetzte, so mußte sie näher bestimmt werden. Es traten Zeugen auf. „Melitus sagte aus, er wisse Einige, die er überredet, ihm mehr zu gehorchen als ihren Eltern." ***) Dieser Punkt der Anklage bezog sich vorzüglich auf Anytus. Und da er dieß mit Zeugen belegte, so war allerdings die Sache erwiesen; das Zeugniß genügte. Sokrates erklärte sich hierüber näher, als er vom Gerichte wegging. †) Xenophon erzählt nämlich, „daß Anytus dem Sokrates darüber feind geworden, weil er dem Anytus, der ein angesehener Mann war, gesagt habe, er solle seinen Sohn nicht zu dem Geschäfte der Gerberei erziehen, sondern auf eine eines freien Mannes würdige Weise." Anytus war selbst ein Gerber, und obgleich sein Geschäft meist von Sklaven betrieben wurde, so war dasselbe doch an sich nichts Schimpfliches; der Ausdruck des Sokrates ist mithin schief. Sokrates setzte hinzu, „daß er mit diesem Sohne des Anytus Bekanntschaft gemacht, und keine üble Anlagen an ihm entdeckt habe; er prophezeihe aber, er werde bei dieser für einen Sklaven gehörigen Arbeit nicht bleiben, zu der ihn der Vater jedoch anhalte. Weil er aber keinen rechtschaffenen (klugen, vernünftigen, redlichen) Mann um sich habe, der sich seiner annehme: so werde er in schlechte Begierden verfallen, und es in der Liederlichkeit weit bringen." Xenophon fügt hinzu, „daß Sokrates

*) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 14.

**) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 16—19; *Memorab. I*, 2, §. 1—8.

***) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 20; *cf. Memorab. I*, 2, §. 49 *sqq.*

†) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 27; 29—31.

Voraussagung sich wörtlich bestätigt habe, der Jüngling sich dem Trunke ergeben und Tag und Nacht fortgesoffen habe, und ein ganz unwürdiger Mensch geworden sey;" was leicht begreiflich, da ein Mensch, der sich für etwas Besseres tauglich fühlt (es sey nun wahr oder unwahr), und durch diese Zwietracht im Gemüthe unzufrieden mit dem Zustande, in dem er lebte, gegen den er zugleich keinen anderen erreichen konnte, eben aus dieser Verdrossenheit zur Halbheit und dann auf den Weg der Schlechtigkeit gebracht wird, der die Menschen so oft ruinirt. Die Prophezeihung des Sokrates ist so ganz natürlich.

Auf die bestimmtere Anklage, daß er die Söhne zum Ungehorsam gegen ihre Eltern verleite, erwiedert nun Sokrates durch die Frage: „Ob man denn in der Wahl für öffentliche Aemter, z. B. der Feldherren, die Eltern vorziehe, und nicht vielmehr die in der Kriegskunst erfahren seyen? So werden in allen Stücken die in einer Kunst oder Wissenschaft Geschicktesten vorgezogen. Ob es denn hiernach nicht zu verwundern sey, daß er darüber vor Gericht gefordert werde, weil er von den Söhnen den Eltern vorgezogen in Ansehung der Erlangung dessen, was für den Menschen das höchste Gut sey, d. h. zu einem edlen Menschen erzogen zu werden." *) Diese Antwort ist nach Einer Seite wohl richtig, wir sehen aber, daß wir auch hier Sokrates' Antwort nicht erschöpfend nennen können; denn der eigentliche, wesentliche Punkt der Anklage ist nicht berührt. Was wir von seinen Richtern Unrecht gefunden sehen, ist diese moralische Einmischung eines Dritten in das absolute Verhältniß zwischen Eltern und Kindern. Im Allgemeinen kann hierüber nicht viel gesagt werden; denn es kommt Alles auf die Art dieses Eindringens an. Dieses Eindringen ist in einzelnen Fällen nothwendig; im Ganzen hat es nicht Statt zu finden, am we-

---

*) *Xenoph. Apol. Socrat.* §. 20—21; *Memorab. I*, 2, §. 51—55; *Plat. Apol. Socrat. p.* 24—26 (*p.* 103—107).

nigsten wenn zufällige Privat-Person sich dasselbe erlaubt. Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben, dieß ist das erste unmittelbare sittliche Verhältniß; jeder Erzieher muß es respektiren, rein erhalten, und die Empfindung dieses Zusammenhangs ausbilden. Wenn daher ein Dritter in dieß Verhältniß von Eltern und Kindern berufen wird, die Einmischung aber so beschaffen ist, daß dadurch die Kinder zu ihrem Besten von dem Vertrauen gegen die Eltern abgezogen, und ihnen der Gedanke gegeben wird, daß ihre Eltern schlechte Leute sind, daß sie sie durch ihren Umgang und Erziehung verderben (unrecht behandeln): so finden wir dieß empörend. Es ist dieß das Schlimmste, was den Kindern geschehen kann in Rücksicht auf Sitte und Gemüth, wenn man dieß Band, was ja immer in Achtung stehen muß, auflockert oder gar zerreißt, und in Haß, Verachtung und Uebelwollen verkehrt. Wer dieß thut, hat die Sittlichkeit in ihrer wesentlichsten Form verletzt. Diese Einheit, dieß Vertrauen ist die Muttermilch der Sittlichkeit, an der der Mensch groß gezogen wird; frühes Verlieren der Eltern ist ein großes Unglück. Der Sohn, wie die Tochter, muß sich aus seiner natürlichen Einheit mit der Familie reißen und selbstständig werden; — aber eine ungezwungene, ungewaltsame Trennung, die nicht feindselig und verachtend ist. Wenn ein solcher Schmerz in das Gemüth gelegt wird, so gehört eine große Kraft und Anstalt dazu, um dieß zu überwinden und die Wunde zu heilen.

Wenn wir nun von jenem Beispiel des Sokrates sprechen wollen, so scheint Sokrates durch sein Eindringen es veranlaßt zu haben, daß der junge Mensch mit seiner Lage unzufrieden wurde. Anytus' Sohn mochte im Ganzen wohl die Arbeit sich unangemessen gefunden haben; ein Anderes ist es aber, wenn solches Mißbehagen zum Bewußtseyn gebracht und durch die Autorität eines Mannes, wie Sokrates, bestätigt wird. Wir können sehr wohl die Vermuthung haben, daß, wenn Sokrates

sich mit ihm eingelassen hat, er den Keim des Gefühls der Unangemessenheit in ihm hervorgehoben, gestärkt, befestigt und entwickelt habe. Er hat die Seite der Anlagen bemerkt, hervorgehoben, ihm gesagt, er sey zu etwas Besserem tauglich; und so die Zerrissenheit fixirt, die Verdrossenheit, Zwietracht, Unzufriedenheit gestärkt des jungen Menschen mit seiner Lage, mit seinem Vater, die so die Wurzel seines Verderbens wurde. Man kann hiernach auch diese Anklage nicht für ungegründet, sondern für vollkommen begründet ansehen. Das Gericht hat also diese Anklage für gegründet gefunden; dieß ist nicht ungerecht.

Die Frage ist nur, wie kommt das Volk dazu, davon Notiz zu nehmen, in wie weit können solche Gegenstände Gegenstände der Gesetzgebung seyn, in wie weit gehören solche Punkte der Anklage vor die Gerichte. Nach unseren Gesetzen ist α) solche Wahrsagerei unstatthaft, und würde untersagt (Inquisition, Cagliostro); β) eine solche moralische Einmischung, die bei uns organisirter ist, wo ein eigener Stand diese Pflicht auf sich hat, muß selbst allgemein bleiben. Ungehorsam gegen die Eltern ist das erste unsittliche Princip. Gehört aber dergleichen zu behandeln vor die Gerichte? Es betrifft dieß zunächst die Frage über das Staatsrecht, und da wird jetzt eine große Breite zugegeben. Wenn jedoch ein Professor, ein Prediger z. B. eine bestimmte Religion angriffe: so würde gewiß die Regierung Notiz davon nehmen, und sie hätte ganz Recht dazu. Es wird geschrieen, wenn Notiz davon genommen wird. Es ist eine Grenze, die schwer zu bestimmen ist bei der Freiheit des Denkens und Sprechens, es beruht auf stillschweigender Uebereinkunft; aber es giebt einen Punkt, über den es nicht weiter geht, z. B. Aufforderung zum Aufruhr. „Schlechte Grundsätze," sagt man, „zerstören sich von selbst, finden keinen Eingang." Das ist zum Theil wahr, zum Theil nicht; — Beredsamkeit der Sophisten beim Pöbel regt seine Leidenschaften auf. „Es sey nur theoretisch, nicht Handlungen." Aber der Staat beruht auf

dem Gedanken, sein Bestehen hängt von den Gesinnungen der Menschen ab; es ist ein geistiges, nicht ein physisches Reich, — der Geist ist das Wesentliche. Da sind denn insofern Maximen, Grundsätze, die den Halt ausmachen; werden diese angegriffen, so muß die Regierung einschreiten.

In Athen war noch ein ganz andererer Zustand; den atheniensischen Staat und seine Sitten müssen wir bei der Beurtheilung zu Grunde legen. Nach den athenischen Gesetzen, d. h. nach dem Geiste des absoluten Staats, war dieses Beides, was Sokrates that, zerstörend für diesen Geist. Bei unserer Verfassung ist das Allgemeine der Staaten ein strengeres Allgemeines, das die Einzelnen allerdings freier um sich herumspielen läßt; sie können diesem Allgemeinen nicht so gefährlich werden. α) Es ist allerdings eine Umkehrung des atheniensischen Staats, wenn diese öffentliche Religion zu Grunde geht, auf die sich Alles baut, da bei uns der Staat mehr für sich absolute Gewalt ist. Der Dämon ist auch andere Gottheit, als die anerkannten; dieß stand in Widerspruch mit der öffentlichen Religion, machte sie einer subjektiven Willkür fähig. Die bestimmte Religion hing so innig mit dem öffentlichen Leben zusammen, daß ohne sie der Staat nicht bestehen konnte; die Religion machte Seite der öffentlichen Gesetzgebung. Und dem Volke war daher nothwendig die Einführung eines neuen Gottes, der das Selbstbewußtseyn zum Princip machte und den Ungehorsam veranlaßte, ein Verbrechen. Darüber können wir mit den Athenern rechten; dieß war aber konsequent, nothwendig. β) Das Stören des Verhältnisses der Eltern und Kinder ist auch nicht unwahr. Der sittliche Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern ist noch fester, viel mehr noch sittliche Grundlage des Lebens bei den Atheniensern, als bei uns, wo die subjektive Freiheit ist. Die Pietät ist der Grundton, das Substantielle des atheniensischen Staats. Sokrates hatte das athenische Leben in zwei Grundpunkten verletzt und angegriffen; die Athener fühlten es, und es

kam ihnen zum Bewußtseyn. Ist es also zu verwundern, daß Sokrates schuldig befunden wurde? Wir könnten sagen, er mußte es werden. Tennemann *) sagt: „Ungeachtet diese Klagpunkte die handgreiflichsten Unwahrheiten enthielten, so wurde doch Sokrates zum Tode verurtheilt, weil er zu erhaben dachte, als daß er sich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, womit man das Urtheil der Richter zu bestechen pflegte, herablassen wollte." Dieß ist aber Alles falsch. Er ist für schuldig erfunden, aber nicht zum Tode verurtheilt worden.

b. Dieß ist vielmehr die andere Seite seines Processes; hier fängt die zweite Seite seines Schicksals an. Nach atheniensischen Gesetzen hatte der schuldig Befundene Freiheit, sich selbst die Strafe zu bestimmen. Es handelte sich nur um Art der Strafe, nicht Strafe im Allgemeinen; daß Sokrates Strafe verdient, hatten die Richter ihm bestimmt. Er konnte sodann von dem Gerichte der Heliasten an das Volk gehen, und bitten (nicht förmlich appelliren), um von ihm Erlassung der Strafe zu erlangen; — eine vortreffliche Einrichtung des athenischen Gerichtswesens, die von Humanität zeugt. Die Heliasten hielten ihn schuldig, wie in England das Geschwornengericht schuldig spricht. Das Andere ist dann, daß der Richter die Strafe ansetzt; so war es auch in Athen, — nur daß man noch humaner dem Schuldigen überließ, sich selbst die Strafe zu bestimmen, jedoch nicht willkürlich, sondern dem Verbrechen angemessen: eine Geldstrafe oder Verbannung. Der schuldig Befundene wird selbst zum Richter über sich konstituirt; worin lag, daß er sich dem Ausspruch des Gerichts unterwarf und sich für schuldig erkannte. Sokrates weigerte sich, sich eine Strafe zu bestimmen, die in einer Geldstrafe oder Verbannung bestehen konnte; oder er hatte die Wahl zwischen diesen und dem Tode. Sokrates weigerte sich, jene zu wählen, sich zu schätzen, wie die

*) *Band II, S. 41.*

Formalität war, weil er, wie er sagte, damit eine Schuld eingestanden hätte;*) aber es handelte sich nicht mehr um die Schuld, sondern nur um die Art der Strafe.

Man kann diese Weigerung allerdings wohl für eine moralische Größe halten, anderer Seits aber widerspricht sie einigermaßen dem, was Sokrates später im Gefängnisse sagte: Daß er hier sitze, weil es den Atheniensern besser scheine, — und ihm besser, sich den Gesetzen zu unterwerfen; er habe nicht fliehen wollen. Aber die erste Unterwerfung wäre eben dieß gewesen, weil die Athener ihn schuldig gefunden, dieß zu respektiren und sich schuldig zu bekennen. Konsequenter Weise hätte er es auch für besser halten müssen, sich die Strafe aufzuerlegen, da er sich den Gesetzen dadurch ebenfalls unterwarf nicht nur, sondern auch dem Urtheil. So sehen wir die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen, bei Sophokles zum Tode gehen; mit den letzten Worten setzt sie als den einen Fall:

— „Wenn dieß den Göttern so gefällt,
„Gestehen wir, daß, da wir leiden, wir gefehlt.“ **)

Perikles unterwarf sich auch dem Urtheile des Volks, als des Souverains; so sehen wir in der römischen Republik die edelsten Männer die Bürger bitten. Hier hingegen verläugnete Sokrates diese Unterwerfung. Wir bewundern eine moralische Selbstständigkeit, welche ihres Rechtes sich bewußt, darauf besteht, sich nicht beugt, weder dazu, anders zu handeln, noch das für Unrecht anzuerkennen, was sie selbst für Recht erkennt. Er setzt sich dem Tode deshalb aus. Seine Weigerung, dem Volke seine Unterwürfigkeit gegen dessen Macht zu bezeigen, führte die Verurtheilung zum Tode herbei. Weil er sich nicht selbst die

*) Xenoph. Apolog. Socrat. §. 23: ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἴη ἀδικεῖν.

**) *Sophoclis Antig.* v. 925 — 926.

Strafe bestimmen wollte, weil er also die Anerkennung der richterlichen Gewalt des Volkes verschmähte, so war sein Schicksal der Tod. Im Allgemeinen hat er wohl die Souverainetät des Volks, der Regierung anerkannt, aber nicht in diesem einzelnen Falle; aber sie ist nicht nur im Allgemeinen, sondern in jedem einzelnen Falle anzuerkennen. Sein Loos war also der Tod. Bei uns wird die Kompetenz der Gerichte vorausgesetzt und ohne Weiteres der Verbrecher verurtheilt; bei den Atheniensern aber sehen wir die eigenthümliche Forderung, daß der Verurtheilte durch den Akt des Sichschätzens zugleich ausdrücklich den richterlichen Spruch, schuldig zu seyn, selbst anerkennen, sanktioniren mußte. (Heut zu Tage wird das Subjekt freigelassen, nur auf die That gesehen.) In England ist dieß selbst zwar nicht; aber ähnlich diesem herrscht in England noch die Form, daß der Angeklagte befragt wird, nach welchen Gesetzen er gerichtet seyn wolle. Er antwortet dann, nach den Gesetzen seines Landes und von den Gerichten seines Volkes; hier geht so die Anerkennung dem gerichtlichen Verfahren voraus.

Sokrates hat dem richterlichen Ausspruch sein Gewissen entgegengesetzt, sich vor dem Tribunal seines Gewissens freigesprochen. Aber kein Volk, am wenigsten ein freies Volk, und von dieser Freiheit, als das athenienſische Volk, hat ein Tribunal des Gewissens anzuerkennen; dieß kennt kein Bewußtseyn, seine Pflicht erfüllt zu haben, als das Bewußtseyn, das es hat. „Wenn Du das Bewußtseyn hast, Deine Pflicht erfüllt zu haben: so müssen auch wir dieß Bewußtseyn haben, daß Du sie erfüllt hast.“ Denn Volk ist hier Regierung, Gericht, das Allgemeine. Und das erste Princip eines Staats überhaupt ist, daß es keine höhere Vernunft, Gewissen, Rechtschaffenheit, wie man will, giebt, als das, was der Staat für Recht erkennt. Quäker, Wiedertäufer u. s. f., die bestimmten Rechten des Staats, der Vertheidigung des Vaterlandes, sich widersetzen, können in einem wahren Staate nicht Statt finden. Diese elende

Freiheit, zu denken und zu meinen, was jeder will, findet nicht Statt; ebenso nicht dieß Zurückziehen in das Bewußtseyn seiner Pflicht. Wenn dieß Bewußtseyn keine Heuchelei ist, so muß, daß es Pflicht, was der Einzelne thut, von Allen als solche erkannt seyn. Wenn das Volk irren kann, so kann noch viel mehr der Einzelne irren; und daß er dieß könne und viel mehr als das Volk, muß er sich bewußt seyn. Das Gericht hat auch Gewissen, hat danach zu sprechen; das Gericht ist das privilegirte Gewissen. Der Widerspruch des Rechts kann seyn, daß jedes Gewissen etwas Anderes verlangt; nur das Gewissen des Gerichts gilt. Der Gerichtshof ist das allgemeine gesetzliche Gewissen, und hat das besondere Gewissen des Angeschuldigten nicht anzuerkennen. Zu leicht nur sind die Menschen davon überzeugt, ihre Pflicht erfüllt zu haben; aber der Richter untersucht, ob die Pflicht in der That erfüllt ist, wenn gleich die Menschen das Bewußtseyn davon haben.

Sokrates wollte sich auch nicht vor dem Volke demüthigen, um Erlassung der Strafe bitten; Sokrates ist so deswegen zum Tode verurtheilt und das Urtheil an ihm vollzogen worden, weil er die Majestät des Volks nicht anerkannt hat, — nicht als Strafe der Vergehen, derer er schuldig befunden wurde. Gerade von denen, die sich im Volke erheben, muß es dieses Anerkanntseyn sehen; so sahen wir den Perikles um die Aspasia, um Anaxagoras bei den Bürgern herumgehen und das Volk für sie bitten. Darin liegt nicht Entehrendes für das Individuum, denn das Individuum muß sich vor der allgemeinen Macht bücken; und diese reale, edelste, allgemeine Macht ist das Volk. Daß Sokrates seinem Tode auf die edelste, ruhigste (männliche) Weise entgegen gegangen, ließ sich von Sokrates nicht anders erwarten. Plato's Erzählung der schönen Scenen seiner letzten Stunden, obgleich nichts Ausgezeichnetes enthaltend, ist ein erhebendes Bild und wird immer die Darstellung einer edlen That seyn. Die letzte Unterredung des Sokrates ist Po-

pular-Philosophie, — Unsterblichkeit der Seele erst hier; Homer läßt den Achill in der Unterwelt sagen, er möchte lieber Ackersknecht seyn, als hier, — das ist gar kein Trost.

Das Volk von Athen hat das Recht seines Gesetzes, seiner Sitte gegen diesen Angriff, gegen diese Verletzung des Sokrates behauptet. Sokrates hat den Geist, das sittliche Leben seines Volkes verletzt; und diese Verletzung ist bestraft. Aber Sokrates ist ebenso der Heros, der das Recht, das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewußtseyns, für sich hat. Indem nun, wie angegeben, dieß neue Princip in Kollision gekommen ist mit dem Geiste seines Volks, mit der vorhandenen Gesinnung, so hat diese Reaktion stattfinden müssen. Aber nur das Individuum ist vernichtet in der Strafe, nicht das Princip; der Geist des atheniensischen Volkes hat sich nicht wiederhergestellt aus der Verletzung, aus der Aufhebung desselben. Die unrichtige Form der Individualität wird abgestreift, und auf gewaltsame Weise, als Strafe. Das Princip wird später zu seiner wahrhaften Gestalt sich erheben. Die wahrhafte Weise dieses Princips ist die allgemeine Weise, wie es nachher auftrat; das Unrecht, was so vorhanden war, war dieß, daß das Princip nur als Eigenthum eines Individuums auftrat. Die Wahrheit des Princips ist, als Gestalt des Weltgeistes aufzutreten, als allgemeines. Nicht seine Welt kann den Sokrates so fassen, sondern die Nachwelt, insofern sie über Beiden steht.

Man kann sich vorstellen, es hätte nicht dieses Schicksals bedurft, das Leben des Sokrates hätte nicht nöthig gehabt, diesen Ausgang zu nehmen, Sokrates hätte können als Privatphilosoph leben und sterben, seine Lehre hätte können von seinen Schülern ruhig aufgenommen und ebenso weiter verbreitet worden seyn, ohne daß Staat und Volk davon Notiz genommen hätte; und die Anklage erscheint so zufällig. Allein man muß sagen, daß diesem Principe erst durch die Art des Ausgangs

seine eigentliche Ehre widerfahren ist. Es ist dieß Princip Totalität, — nicht so neu, so eigenthümlich; sondern ein absolut wesentliches Moment in dem sich entwickelnden Bewußtseyn seiner selbst, bestimmt, eine neue höhere Wirklichkeit zu gebähren. Es ist seiner würdig, daß dieß Princip erscheint in direkter Beziehung auf die Wirklichkeit, nicht bloß als Meinung und Lehre u. s. f. Diese Beziehung liegt selbst in dem Principe; es ist seine wahrhafte Stellung, daß es sie hat, und zwar gegen das Princip des griechischen Geistes. Und die Athenienser haben ihm diese Ehre widerfahren lassen; sie selbst hatten die richtige Einsicht, daß dieß Princip diese und zwar feindselige Beziehung auf ihre Wirklichkeit hat, — und sind danach verfahren. Und so ist der Verfolg nicht zufällig, sondern er ist nothwendig in dem Princip bedingt. Oder den Atheniensern kommt die Ehre zu, jene Beziehung erkannt, — ja dieß gefühlt zu haben, daß dieß Princip selbst schon das Ihrige, sie damit tingirt sind.

c. Auch haben die Athener nachher diese Verurtheilung des Sokrates bereut, und seine Ankläger Theils selbst mit dem Tode, Theils mit Verweisung bestraft. Denn überhaupt unterwarf sich nach atheniensischen Gesetzen der, der eine Anklage machte, dafür, daß die Klage falsch befunden wurde, derselben Strafe, die im entgegengesetzten Falle den Verbrecher traf. Dieß ist der letzte Akt in diesem Drama. Einer Seits anerkennen die Athenienser durch ihre Reue die individuelle Größe des Mannes; anderer Seits (und das ist der nähere Sinn) erkennen sie aber auch, daß dieß Princip in Sokrates, was verderblich und gegen sie feindselig ist, — Einführung neuer Götter, und Nichtachtung der Eltern, — selbst schon in ihren eigenen Geist eingekehrt sey, daß sie selbst schon in diesem Zwiespalte sind, daß sie in Sokrates nur ihr eigenes verdammt haben. Sie bereuten die gerechte Verurtheilung des Sokrates; es schein darin zu liegen, daß sie selbst wünschten, sie hätte nicht geschehen sollen. Allein aus der Reue folgt nicht, daß es nicht hätte

geschehen sollen; sondern für ihr Bewußtseyn, — daß es nicht hätte geschehen sollen. Wenn es so für ihr Bewußtseyn war, so folgt nicht, daß es an sich nicht hätte geschehen sollen. Beide sind die Unschuld, die schuldig, und ihre Schuld büßt; und nur ungeistig, verächtlich wäre, wenn sie keine Schuld wäre. Was wir sehen, ist dieses, — nicht einen Unschuldigen, dem es schlecht geht; das ist ein Tropf. Es ist platte Darstellung, wenn in Tragödien Tyrannen und Unschuldige auftreten; — höchst kahl und unvernünftig, weil leere Zufälligkeit. Ein großer Mensch will schuldig seyn, übernimmt die große Kollision; so Christus, seine Individualität hat sich zerschlagen, Preis gegeben, — aber seine Sache ist geblieben, eben durch ihn hervorgebracht.

Das Schicksal des Sokrates ist so ächt tragisch. Dieß ist eben das allgemeine sittliche tragische Schicksal, daß Ein Recht gegen ein anderes auftritt, — nicht als ob nur das Eine Recht, das Andere Unrecht wäre, sondern beide sind Recht, entgegengesetzt, und Eins zerschlägt sich am Anderen; beide kommen in Verlust, und so sind auch beide gegeneinander gerechtfertigt. Das athenische Volk selbst war in diese Periode der Bildung gekommen, daß das einzelne Bewußtseyn als selbstständig von dem allgemeinen Geiste sich abtrennt, und für sich wird; dieß schaute es in Sokrates an (sie hatten recht, er auch), aber fühlte ebenso, daß dieß das Verderben ist; es strafte also dieß sein eigenes Moment. Das Princip des Sokrates ist nicht Vergehen Eines Individuums, sondern sie waren darin implicirt; es war dieß eben Verbrechen, das der Volksgeist an ihm selbst beging. Diese Einsicht hob die Verurtheilung des Sokrates auf, Sokrates schien ihm kein Verbrechen begangen zu haben; denn der Geist des Volks ist sich jetzt allgemein dieß in sich aus dem Allgemeinen in sich zurückkehrende Bewußtseyn. Es ist die Auflösung dieses Volkes, dessen Geist also bald aus der Welt verschwinden wird; aber so, daß aus seiner Asche ein höherer em-

vorsteigt. Denn der Weltgeist hat sich zu einem höheren Bewußtseyn erhoben.

Sokrates ist der Heros, daß er mit Bewußtseyn das höhere Princip des Geistes erkannt und ausgesprochen hat. Dieses höhere Princip hatte absolute Berechtigung. Indem es jetzt auftritt, erscheint es nothwendig in Verhältniß zu einer anderen Gestalt des geistigen Bewußtseyns, die das Substantielle des athenischen Lebens, der Welt, in der Sokrates auftrat, ausmachte. Das Princip der griechischen Welt konnte noch nicht das Princip der subjektiven Reflexion ertragen; so ist es als feindlich zerstörend aufgetreten. Das athenische Volk war so nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, dagegen zu reagiren nach den Gesetzen; es sah dieß Princip also als Verbrechen an. Das ist die Stellung der Heroen in der Weltgeschichte überhaupt; durch sie geht neue Welt auf. Dieses neue Princip ist in Widerspruch mit dem bisherigen, erscheint als auflösend; die Heroen erscheinen also als gewaltsam, die Gesetze verletzend. Sie finden individuell ihren Untergang; aber dieß Princip dringt selbst, wenn gleich in anderer Gestalt, durch, und untergräbt das vorhandene. Dieses sokratische Princip ist dieß, was in anderer Gestalt dem griechischen Leben den Untergang brachte; Alcibiades und Kritias sind die größten Lieblinge des Sokrates gewesen: Kritias der wirksamste der dreißig Tyrannen, und Alcibiades dieses Genie des Leichtsinns, der mit dem athenischen Volke gespielt hat. Auch dieß hat schlimmes Licht auf Sokrates geworfen. Das Princip der subjektiven Einsicht war bei ihnen praktisch; nach diesem Principe haben sie gelebt. *)

Der athenische Staat hat noch lange bestanden, aber die Blume seiner Eigenthümlichkeit ist bald verwelkt. Bei Sokrates ist dieß Eigenthümliche, daß er dieß Princip im Gedanken, in der Erkenntniß aufgefaßt, und für dieselbe hat geltend ge-

*) *Xenoph. Memorab. I, 2, §. 12 — 16; et sqq.*

macht. Das ist die höhere Weise. Die Erkenntniß hat den Sündenfall gebracht, sie hat aber ebenso das Princip der Erlösung. Was also bei den Anderen nur als Verderben war, war bei Sokrates (da es Princip des Erkennens) auch Princip, das die Heilung in sich enthalten. Die Entwickelung dieses Princips ist die ganze folgende Geschichte.

Dieß Princip des Innerlichseyns des Bewußtseyns für sich ist die Ursache, daß die folgenden Philosophen sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen, sich auf die Ausbildung einer innerlichen Welt beschränkt, den allgemeinen Zweck der sittlichen Ausbildung des Volks von sich abgetrennt, eine Stellung gegen den Geist Athens, gegen die Athene, genommen haben. Dazu gehört, daß die Partikularität der Zwecke, der Interessen nun in Athen mächtig geworden ist. Dieß hat das mit dem sokratischen Principe gemein, daß von der inneren Bestimmung und Wahl des Subjekts abhängt das, was ihm Recht, Pflicht, was zu thun, gut, nützlich sey sowohl in Beziehung auf sich als auf den Staat, — nicht von der Verfassung, dem Allgemeinen. Dieß Princip des Bestimmens aus sich für das Individuum ist erschienen als (und geworden) das Verderben des athenischen Volks, weil dieß Princip nicht geeinigt war mit der Verfassung des Volks. Dieß ist in jedem Falle, daß das höhere Princip erscheint als Verderben, weil das Princip noch nicht einig ist mit dem Substantiellen des Volks. Das atheniensische Leben wurde so schwach, der Staat wurde ohnmächtig nach Außen, weil der Geist ein in sich Getheiltes war. So wurde er abhängig von Lacedämon; und dann sehen wir zuletzt überhaupt die äußerliche Unterordnung solcher Staaten unter die Macedonier.

Wir sind so mit Sokrates fertig. Ich bin hier ausführlicher gewesen, weil alle Züge so in Harmonie sind; und es überhaupt der große geschichtliche Wendepunkt ist. Sokrates ist Ol. 95, 1 (399 — 400 v. Chr.), wo er 69 Jahr alt war,

gestorben; — eine Olympiade nach Beendigung des peloponnesischen Krieges, 29 Jahre nach dem Tode des Perikles, und 44 Jahr vor Alexanders Geburt. Er hat die Herrlichkeit Athens und das Beginnen des Verderbens erlebt; er hat die höchste Blüthe und den Anfang des Unglücks mit genossen.

C. Sokratiker.

Die Sokratiker sind das Dritte in der zweiten Periode; die dritte Periode sind Plato und Aristoteles.

Sokrates ist als ein Wendungspunkt des philosophischen Geistes (Denkens) bezeichnet worden. Das Erkennen und das Allgemeine hat er aufgestellt. Mit ihm und von ihm an sehen wir das Wissen eintreten, die Welt sich in das Reich des bewußten Gedankens erheben, dieses der Gegenstand werden. Wir sehen nicht mehr fragen und beantworten (fordern), was das Wesen, die Natur ist, sondern was die Wahrheit ist; — oder das Wesen hat sich bestimmt, nicht das Ansich zu seyn, sondern wie es im Erkennen ist. Wir sehen daher die Frage vom Verhältniß des seiner selbst bewußten Denkens zum Wesen eintreten, und das Wichtigste werden. Das Wahre und das Wesen ist nicht dasselbe; das Wahre ist das erkannte (gedachte) Wesen, das Wesen aber ist das einfache Ansich. Dieß Einfache ist zwar selbst Gedanke, und ist im Gedanken; aber wenn gesagt wird, das Wesen ist das reine Seyn oder das Wesen ist der νοῦς — α) Seyn, β) Werden, γ) Fürsichseyn (Atome), δ) Maaß (Nothwendigkeit), dann Begriff als Denken überhaupt —: so ist dieß unmittelbar gesagt, es hat eine gegenständliche Weise. Oder es ist die einfache Einheit des Gegenständlichen und des Denkens; es ist nicht rein gegenständlich, — denn das Seyn kann man nicht sehen, hören u. s. f.: noch ist es reines Denken, entgegengesetzt dem Seyenden, — denn dieß ist das Selbstbewußtseyn, das Fürsichseyn, das sich vom Seyn und Wesen unterscheidet. Es ist nicht die aus seinem Unterschiede in sich zurückgehende Einheit, was

das Erkennen und Wissen ist. In diesen stellt sich das Selbstbewußtseyn auf eine Seite als Wesenheit, Fürsichseyn, und auf die andere das Seyn; und ist sich dieses Unterschiedes bewußt, und kehrt aus dieser Unterscheidung in die Einheit Beider zurück. Diese Einheit, das Resultat ist das Gewußte, das Wahre. Ein Moment des Wahren ist die Gewißheit seiner selbst; dieß Moment ist hinzugekommen zu dem Wesen, — im Bewußtseyn und für das Bewußtseyn.

Durch diese Bewegung und die Untersuchung hierüber ist es, daß sich die zunächst folgende Periode der Philosophie auszeichnet, — nicht das frei entlassene, rein gegenständliche Wesen, sondern es in der Einheit mit der Gewißheit seiner selbst. Es ist dabei dieß nicht so zu verstehen, als ob dieß Erkennen selbst zum Wesen gemacht worden, so daß es als Inhalt und Definition des absoluten Wesens gegolten hätte: oder als ob das Wesen bestimmt worden wäre für dieß philosophische Bewußtseyn vorhanden als Einheit des Seyns und des Denkens, als ob sie es so gedacht hätten; sondern sie haben von dem Wesen und Wesentlichen nur nicht mehr ohne dieß Moment (der Gewißheit seiner selbst) sprechen können. Und diese Periode ist gleichsam die Mittelperiode, welche selbst die Bewegung des Erkennens ist, und das Erkennen als Wissenschaft von dem Wesen betrachtet, die eben erst jene Einheit zu Stande bringt.

In dieser Bestimmung sehen wir nun das Erkennen überhaupt bald in subjektiver Bedeutung und Bedeutung der Einzelnheit nehmen, als die Gewißheit seiner selbst, oder als Gefühl, und die Bemühung des Bewußtseyns darauf als das Wesentliche einschränken, das Wesen für das Bewußtseyn überhaupt darein setzen; bald im Gegentheil das reine Denken in seiner Bewegung mit dem Einzelnen erkennen, und die vielfachen Verwandlungen des Allgemeinen zum Bewußtseyn kommen; bald die unbewegte, sich nur auf sich selbst beziehende Einfachheit des Denkens überhaupt zum Wesen des Bewußtseyns als Ein-

zelnen, wie seines Erkennens machen; bald dieses Denken als den Begriff, welcher sich gegen Alles überhaupt — alle Bestimmtheit und des Begriffs — negativ verhält, und ebenso sehr gegen das Wissen und Erkennen selbst.

Aus dieser Bestimmung ergiebt sich nun, welche philosophische Systeme uns hier vorkommen können. In dieser Periode ist also die Beziehung des Denkens auf das Seyn gesetzt, oder des Allgemeinen auf das Einzelne. Diese Beziehung ist: widersprechend — wir sehen diesen Widerspruch, den Widerspruch des Bewußtseyns, zum Bewußtseyn kommen, einen Widerspruch, worüber das gemeine Vorstellen kein Bewußtseyn hat, sondern eine Vermischung hiervon ist, sich gedankenlos darin herumzutreiben —; Gegenstand der Philosophie, — und das Allgemeine überhaupt das Wesen; endlich auch als erkennende Wissenschaft selbst, welche aber über ihren Begriff nicht hinauskommt, und indem sie ausgebreitetere entfaltete Wissenschaft von einem Inhalte ist, sich diesen Inhalt nicht geben, sondern nur ihn denken, auf einfache Weise bestimmen kann.

Die Wirkung des Sokrates war weitreichend, bildend im Reich des Gedankens (große Anregung, Aufregung ist Hauptverdienst, Hauptwirkungsweise eines Lehrers); er hat subjektiv formelle Wirkung gehabt, Zwiespalt im Individuum, Subjekt hervorgebracht, — aber formell. Die übrige Wirkung, Produkt war Jedes seinem Belieben, Willkür überlassen, — nicht objektive Gedanken, weil das Princip das subjektive Bewußtseyn.

Sokrates selbst war nicht darüber hinausgekommen, daß er für das Bewußtseyn überhaupt das einfache Wesen des Sichselbstdenkens, das Gute, aussprach und die bestimmten Begriffe vom Guten untersuchte, ob sie das, dessen Wesen sie ausdrücken sollten, gehörig ausdrückten, die Sache durch sie in der That bestimmt sey. Das Gute wurde als Zweck für den handelnden Menschen gemacht. Dabei ließ er die ganze Welt der Vorstellung, überhaupt das gegenständliche Wesen, für sich lie-

gen, ohne einen Uebergang von dem Guten, dem Wesen des Bewußten als eines solchen, zu dem Ding zu suchen, und das Wesen als Wesen der Dinge zu erkennen. Denn wenn alle jetzige spekulative Philosophie das Allgemeine als das Wesen ausspricht: so hat dieß, wie es zuerst auftritt, den Schein, eine einzelne Bestimmung zu seyn, neben der es noch eine Menge anderer giebt. Erst die vollständige Bewegung des Erkennens hebt diesen Schein; und das System des Universums stellt sein Wesen als Begriff, als gegliedertes Ganze dar.

Die verschiedenartigsten Schulen und Grundsätze gingen von dieser Bildung aus. Von dieser Art, wie Sokrates es hielt, werden eine Menge seiner Freunde erwähnt, welche ihm hierin getreu geblieben, nicht weiter gingen und (viele sind Schriftsteller geworden) sich damit begnügten, Unterredungen seiner Art, entweder die er mit ihnen gehalten oder sie sonst gehört, geschichtlich richtig aufzuzeichnen, oder selbst von dieser Art zu erfinden; im Uebrigen aber sich spekulativer Untersuchungen zu enthalten, und (sie hatten Richtung auf's Praktische) sich der Erfüllung der Pflichten ihrer Standes und Lage, fest und getreu, und damit beruhigt und befriedigt zu erhalten. Xenophon ist der berühmteste, ausgezeichnetste unter diesen. Und wenn davon die Frage ist, ob er oder Plato getreuer uns den Sokrates nach seiner Persönlichkeit und seiner Lehre geschildert: so ist gar keine Rede davon, daß wir uns in Ansehung des Persönlichen und Methode, des Aeußeren der Unterredung überhaupt zwar ebenso wohl von Plato ein getreues, vielleicht gebildeteres Bild von Sokrates erhalten können, aber daß wir uns in Ansehung des Inhalts seines Wissens und des Grades, wie sein Denken gebildet war, vorzüglich an Xenophon zu halten haben.

Unter Sokratiker verstehe ich die dem Sokrates näher gebliebenen Schüler und philosophischen Weisen. Was wir in ihnen finden, ist nichts Anderes, als die abstrakte Auffassung der sokratischen Weise, die so einseitig erscheint und verschiedenartig

wird. Man hat Sokrates den Vorwurf gemacht, daß aus seiner Lehre so verschiedenartige Philosophien hervorgegangen sind; dieß liegt in der Unbestimmtheit, in der Abstraktion seines Princips selbst. Und eben sind es nur bestimmte Formen dieses Princips selbst, die zunächst in den philosophischen Ansichten, Weisen, zu erkennen sind, die wir als sokratisch bezeichnen.

Außer Xenophon haben aber ebenso sehr eine Menge anderer Sokratiker Dialoge geschrieben, die Theils sich auf wirkliche Unterredungen mit Sokrates gründeten, Theils von ihnen in seiner Manier ausgearbeitet waren. Es werden Aeschines, Phädo, Antisthenes und eine Menge Anderer erwähnt (von denen einige des Aeschines auf uns gekommen sind), unter anderen die eines Schuhmachers Simon, „bei dem Sokrates oft in seiner Werkstätte einsprach, und der das nachher sorgfältig aufschrieb, was Sokrates mit ihm gesprochen.“ (Was das Literarische betrifft, so übergehe ich dieß.) Seine Titel seiner, so wie der Anderen, die Dialoge hinterlassen haben, finden sich bei Diogenes Laertius *) angeführt; sie haben aber kein Interesse für uns.

Von den Sokratikern hat sich ein Theil an die unmittelbare Lehre und Manier des Sokrates gehalten; ein anderer Theil aber ist darüber hinausgegangen, — hat von Sokrates ausgehend eine der besonderen Seiten der Philosophie und des Standpunkts, auf dem das philosophische Bewußtseyn durch ihn gebracht wurde, ausgebildet und festgehalten. Dieser Standpunkt enthält nämlich die Absolutheit des Selbstbewußtseyns in sich, und die Beziehung seiner an und für sich seyenden Allgemeinheit auf das Einzelne.

Von denjenigen, die einen eigenthümlichen Werth haben, sind zuerst die Megariker zu nennen, an deren Spitze Euklid aus Megara steht. Nach dem Tode des Sokrates war die

*) *II*, §. 122 — 123; §. 60 — 61; §. 105; *VI*, §. 15 — 18.

Folge, daß das Häufchen seiner Freunde sich aus Athen nach Megara flüchtete; wohin auch Plato ging. Euklides war dort ansäßig, und nahm sie nach Kräften (gut) auf.*) Als Sokrates' Urtheil aufgehoben war und die Ankläger bestraft waren, sind die Sokratiker zum Theil zurückgekehrt, und Alles wurde gleich in's Gleichgewicht gebracht. Wir haben drei dieser sokratischen Schulen zu betrachten. Außer der ersten noch die cyrenaische und die cynische, — alle drei sehr von einander abweichende Schulen; woraus schon deutlich erhellt, daß Sokrates selber ohne positives System gewesen war. Es thut sich bei diesen Sokratikern die Bestimmung des Subjekts hervor, aber in einer Bestimmung des Allgemeinen. Das Wahre und Gute ist das Princip, das Absolute; und dieses erscheint zugleich als Zweck für das Subjekt, und dieser Zweck erfordert Nachdenken, Bildung des Geistes, Bildung des Denkens überhaupt, und daß man zu sagen wisse, was das Gute und Wahre überhaupt sey. Bei diesen sokratischen Schulen bleibt es im Ganzen dabei stehen, daß das Subjekt sich selbst der Zweck ist, und durch die Bildung seines Wissens seinen subjektiven Zweck erreicht. Die Form des Bestimmens ist aber die Wissenschaft, das Allgemeine; doch so, daß es nicht so abstrakt bleibt, sondern die Entwickelung der Bestimmungen des Allgemeinen die Wissenschaft giebt.

Die Megariker sind die abstraktesten; sie hielten sich an die Bestimmung des Guten. Das Princip der megarischen Schule war das einfache Gute, das Gute in einfacher Gestalt, das Princip der Einfachheit; mit der Behauptung der Einfachheit des Guten verband sie die Dialektik. Und ihre Dialektik ist, daß alles Bestimmte, Beschränkte nichts Wahrhaftes sey. Bei den Megarikern war die Bestimmung, das Allgemeine zu wissen; und dieses Allgemeine galt ihnen als das Absolute in

*) *Diog. Laërt. II*, §. 106.

der Form des Allgemeinen, so daß es in dieser Form festgehalten werden sollte.

Die Cyrenaiker haben das Gute näher zu bestimmen gesucht, und nannten es die Lust, das Vergnügen. Das Princip der cyrenäischen Schule scheint sehr von dem des Sokrates entfernt zu seyn, erscheint sogar als Gegentheil. Wir stellen uns dieß Princip des vergänglichen Daseyns, der Empfindung, als direkt entgegengesetzt vor dem Guten; aber dieß ist nicht der Fall. Die Frage ist, was das Gute sey, und da machte die cyrenaische Schule das Angenehme, das ein Bestimmtes zu seyn scheint, zum Inhalte; jedoch so, daß erfordert werde ein gebildeter Geist. Es ist hier gemeint das Vergnügen, wie es durch den Gedanken bestimmt wird. Den Cyrenaikern galt ebenfalls das Allgemeine, aber so, daß dieses eine Bestimmung erhalte, was es sey; diese Bestimmung setzten sie nun in die angenehme Empfindung.

Die Cyniker bestimmten das Gute auch näher, aber gegen die Cyrenaiker: es liege in den einfachen Bedürfnissen der Natur. Sie machen ebenso alles Besondere, Beschränkte, um das die Menschen sich bekümmern, zu etwas, was nicht zu begehren ist. Ihr Princip ist das Gute. Aber mit welchem Inhalte, welcher Bestimmung? Ihre Bestimmung ist, daß der Mensch sich an das zu halten habe, was der Natur gemäß sey, an das einfach Natürliche. Auch bei den Cynikern ist die Bildung des Geistes durch das Wissen des Allgemeinen das Princip; aber durch dieses Wissen des Allgemeinen soll die Bestimmung des Individui erreicht werden, daß es sich in der abstrakten Allgemeinheit halte, in Freiheit und Unabhängigkeit, und gegen alles sonst Geltende gleichgültig.

Diese drei Schulen sind nicht weitläufig zu behandeln. Das Princip der Cyrenaiker ist später wissenschaftlicher zum Epikuräismus ausgebildet worden, wie das der Cyniker von den Stoikern.

1. Die megarische Schule.

Euklides wird angesehen als der Stifter der megarischen Weise zu denken. Weil er und seine Schule die Formen der Allgemeinheit festgehalten, und alles Besondere zu Nichte zu machen gesucht und gewußt haben (weil ihnen ihre Sucht zu disputiren vorgeworfen wurde): so haben sie den Namen der Eristiker erhalten. Den Widerspruch, den die Seite der Einzelnheit in sich hat, hielten vornehmlich die Megariker fest. Das Bewußtseyn von allem Besonderen in Verwirrung zu bringen, kultivirten sie die Dialektik in sehr hohem Grade; trieben sie aber, wie ihnen nachgesagt wurde, zwar mit hoher Ausbildung, aber auch mit einer Art von Wuth dermaßen, daß Andere sagten, sie seyen nicht eine Schule (σχολή), sondern eine χολή (Galle) zu nennen.*) Sie legten sich vorzüglich auf die Ausbildung der Dialektik; wir sehen sie hiermit an die Stelle der eleatischen Schule und der Sophisten treten. Es scheint, daß sie die eleatische Schule neu aufgelegt haben (und sie sind so an sich dasselbe); nur aber Theils so, daß wenn die Eleaten Dialektiker für das Seyn waren — „Das Wesen ist das Seyn oder das Eine, nichts Besonderes ist Wahrhaftes" —, so hier die Megariker für das Seyn als Gutes (die Skeptiker für das Beruhen des subjektiven Geistes in sich). Die Sophisten dagegen nahmen ihre Bewegung nicht in die einfache Allgemeinheit zurück, als Festes, Dauerndes. Stilpo, Diodorus und Menedemus werden auch als berühmte Eristiker aufgeführt.

a. Euklides.

Euklid ist der, von dem erzählt wird, daß bei der zwischen Athen und seinem Vaterlande, Megara, obwaltenden Spannung, in der Periode der heftigsten Feindschaft, er sich oft hatte in

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 24.

weiblichen Kleidern nach Athen geschlichen, selbst die Strafe des Todes nicht scheute, um nur Sokrates hören zu können, in seiner Gesellschaft zu seyn. *) Er ist nicht der Mathematiker. **) Euklid sprach den Satz aus: „Das Gute ist Eins," und ist nur, „doch mit vielen Namen belegt; bald nennt man es Verstand, bald Gott, sonst auch Denken (νοῦς), und so fort. Was aber dem Guten entgegengesetzt ist, ist gar nicht." ***) Das Princip war also hier das Gute als einfach, die Einfachheit des Wahren, die Identität desselben. Es erhellt schon hieraus, daß die Megariker das Gute als das absolute Wesen in allgemeinerer Bedeutung, als Sokrates, überhaupt aussprachen; aber dabei bestimmt nicht, wie Sokrates, noch die Menge von Vorstellungen neben her gelten ließen, als etwa daß sie kein Interesse für den Menschen haben sollten. Sondern sie bekämpften sie als noch geltend und nur etwas Gleichgültiges für den Menschen seyend; sondern behaupteten, daß sie gar nichts sind. So sind sie in der Bestimmung der Eleaten; es ist nur das Seyn, sagten sie, das Negative ist gar nicht. Daß alles Andere gar nicht ist, haben die Megariker auch wie die Eleaten gezeigt. Sie haben in allen Vorstellungen Widersprüche aufgezeigt; das ist ihre Disputir-Sucht.

Hierin diente ihnen nun ihre Dialektik. Da die Dialektik das Aufzeigen dieser Nichtigkeit ist, so sind die Megariker darin vornehmlich berühmt geworden, außer dem Euklid in's Besondere Eubulides und später Stilpo, deren Dialektik sich gleichfalls auf Widersprüche, die in der äußeren Vorstellung und in der Rede vorkommen, bezog, so daß sie auch zum Theil in ein bloßes Spiel der Rede überging. Sokrates machte nur einzelne, be-

---

*) *Aul. Gellius: Noct. atticae VI*, 10.

**) *Menag. ad Diog. Laërt. II*, §. 106.

***) *Diog. Laërt. II*, §. 106; *cf.* Ciceron. Acad. Quaest. IV, 42: Vides... quam non multum a Platone (dissenserint) Megarici, quorum fuit nobilis disciplina *etc.*

sonders moralische Vorstellungen oder Vorstellungen vom Wissen wankend, — gelegentliche Dialektik; die Megariker hingegen machten die Dialektik zu etwas Allgemeinerem und Wesentlicherem. Wenn Sokrates sich an die gäng und gäbe Vorstellungen von Pflicht, von moralischem Guten, und an die nächsten Vorstellungen und Weisen zu sprechen, was das Wissen sey, hielt: so wendeten sich die Megariker (ihre philosophische Dialektik) mehr an das Formelle des Vorstellens und Sprechens, noch nicht, wie die späteren Skeptiker, an die Bestimmtheiten der reinen Begriffe; denn Wissen, Denken in abstrakten Begriffen war noch nicht vorhanden. Sie sind auf alle Weise scharfsinnig, darin Widersprüche zu zeigen, und darein zu verwickeln, um so den Anderen in Verlegenheit zu setzen. Von ihrer eigentlichen Dialektik wird nicht viel erzählt, mehr von der Verwirrung, die sie im gewöhnlichen Bewußtseyn, in der Vorstellung hervorgebracht haben. Es werden darüber eine Menge Anekdoten erzählt. Auf die Manier der gewöhnlichen Konversation haben sie die Dialektik angewendet. Was wir Späße nennen, war ihr ausdrückliches Geschäft. Sokrates wendete so auch die Betrachtung über gewöhnliche Gegenstände hin und her. (In unserer Konversation behauptet ein Individuum etwas, macht dieß interessant, geltend.) Viele Anekdoten von ihren Disputir-Künsten, von ihren Räthseln sind spaßhaft, andere aber betreffen allerdings eine entschiedene Kategorie des Denkens; diese ergreifen sie, und zeigen, wie man, wenn man sie gelten läßt, in Widersprüche geräth, in Widerspruch mit sich kommt.

„Euklid soll, seines hartnäckigen Disputirens ungeachtet, in seinem Disputiren selbst der ruhigste Mann gewesen seyn. Man erzählt, einst bei einem Streite wurde sein Gegner so aufgebracht, daß er ausrief: Ich will sterben, wenn ich mich nicht an Dir räche! Euklid habe hierauf ruhig erwidert: Und ich will sterben, wenn ich Dir nicht durch die Milde der Gründe

(lenitate verborum) Deinen Zorn so besänftige, daß Du mich wie vorhin liebst.“ *)

b. Eubulides.

Alles Besondere also zeigen sie als ein Nichtiges auf, und legten sich auf eine Menge von Wendungen und Erfindungen, um das Bewußtseyn in den Kategorien zu verwirren. Manche solcher Wendungen mit ihren Namen sind uns aufbewahrt; es sind vorzüglich die Sophismen, deren Erfindung dem Eubulides aus Milet, einem Schüler Euklid's, zugeschrieben wird. **) Das Erste, was uns dabei einfällt, wenn wir sie hören, ist, daß es gemeine Sophismen sind, die nicht der Widerlegung, kaum des Anhörens werth sind. Wir erklären so etwas eben sogleich für Sottisen; wir sehen sie für frostige Späße an. Allein in der That ist es leichter, sie zu verwerfen, als bestimmt sie zu widerlegen. Sie gehen eigentlich darauf, das gemeine Sprechen zu verführen, zu verwirren, und ihm zu zeigen, daß es sich widerspricht. Sie haben nicht eigentlichen wissenschaftlichen Werth. Sondern was wir im gemeinen Sprechen gelten lassen, uns verstehen, wissen, was der Andere damit meint, und ebenso daß der Andere uns versteht, und damit zufrieden sind — (oder wir trösten uns damit, daß Gott uns versteht) —, darauf zum Theil gehen diese Sophismen eigentlich, das Unbefriedigende desselben zu zeigen, wenn man es genau so nimmt, wie es gesprochen wird. Das gemeine Sprechen in Verlegenheit setzen, zu antworten, scheint Spiel, Spaß, läppisch: Der Andere wisse wohl, was man meine, er sitze auf dem Worte; es laufe auf formelle Widersprüche hinaus, — ein sachleeres Wortspiel. Unsere deutsche Ernsthaftigkeit verbannt daher auch die

---

*) *Plutarch. de fraterno amore*, *p.* 489, *D* (*ed Xyl.*); *Stobaei Sermones: LXXXIV*, 15 (*T. III*, *p.* 160, *ed. Gaisford*); *Brucker. Hist. crit. philos. T. I*, *p.* 611.

**) Diog. Laërt. II, §. 108.

Wortspiele als einen schalen Witz. Allein die Griechen achteten das reine Wort und die reine Behandlung eines Satzes ebenso als die Sache. Und wenn Wort und Sache einander entgegengesetzt wird, ist das Wort das Höhere; denn die nicht ausgesprochene Sache ist eigentlich ein unvernünftiges Ding, das Vernünftige existirt nur als Sprache.

Ueberhaupt finden wir auch bei Aristoteles in seinen sophistischen Elenchen eine Menge solcher Beispiele, die von den alten Sophisten ebenso gut als den Eristikern herkommen, und die Auflösungen davon. Eubulides hat gegen Aristoteles geschrieben, nichts davon ist auf uns gekommen.*) Auch bei Plato finden sich solche Späße, Zweideutigkeiten, um die Sophisten lächerlich zu machen und zu zeigen, mit welchen Unbedeutenheiten sie sich abgegeben haben. Die Eristiker sind jedoch noch weiter gegangen. Sie sind die Spaßmacher an den Höfen, z. B. der Ptolemäer, geworden; so Diodor.**) Aus den geschichtlichen Umständen sehen wir, daß diese dialektische Beschäftigung, die Anderen in Verlegenheit zu setzen, und sie aufzulösen zu wissen, eine allgemeine Beschäftigung der griechischen Philosophen, auf öffentlichen Plätzen, als selbst ein Spiel an den Tafeln der Könige war. Wie die Königin aus dem Morgenlande zu Salomo kam, ihm Räthsel aufzugeben, um sie aufzulösen: so sehen wir an den Tischen der Könige die geistreiche Unterhaltung und Versammlung von Philosophen, die sich so chikanirten und freuten. Die Griechen waren ganz verliebt im Auffinden von Widersprüchen, die man im Sprechen, in der gewöhnlichen Vorstellung begehe; — eine Bildung, welche sich das formelle Sprechen (oder Sätze, oder die abstrakten Momente) — nicht um eine Wahrheit oder gegen das, was man eine Wahrheit nennt — zum Gegenstande machte, und ein Bewußtseyn über seine Ungenauigkeit ist, oder vielmehr über die

*) *Diog. Laërt. II*, §. 109.
**) *Diog. Laërt. II*, §. 111—112.

Ungleichheit, die darin vorkommt, sie aufzeigt, zum Bewußtseyn bringt, und dadurch den Widerspruch an's Licht bringt, der darin liegt. Der Gegensatz erscheint nicht als reiner Gegensatz des Begriffes, sondern wie er so durchwebt ist mit konkreten Vorstellungen. Sie wenden sich weder an den konkreten Inhalt, noch an den reinen Begriff. Jeder Satz besteht aus einem Subjekt und Prädikat, sie sind verschieden, in der Vorstellung meinen wir ihre Einheit; und was dem gewöhnlichen Bewußtseyn das Wahre ist, ist das Einfache, das sich nicht Widersprechende. Aber in der That der einfache, sich selbst gleiche Satz ist Tautologie, gar nichts gesagt; und wo etwas gesagt seyn soll, sind es Verschiedene, — und indem ihre Verschiedenheit zum Bewußtseyn kommt, Widersprechende. Das gemeine Bewußtseyn ist aber dann am Ende; wo es Widerspruch findet, findet es nur die Auflösung, das Sich-Aufheben. Es hat den Begriff nicht, daß nur die Einheit Entgegengesetzter das Wahre ist, — nicht, daß in jedem Satze Wahrheit und Falschheit ist, wenn Wahrheit in dem Sinne des Einfachen, Falschheit in dem Sinne des Entgegengesetzten, Widersprechenden genommen wird; sondern das Positive (jene Einheit), das Negative (dieser Gegensatz) fallen auseinander.

In Eubulides Sätzen war die Hauptbestimmung die, daß, weil das Wahre einfach sey, auch eine einfache Antwort erfordert werde; daß also nicht, wie dieß von Aristoteles *) geschehen ist, mit Bezug auf gewisse Rücksichten geantwortet werde, — wie dieß auch wirklich im Ganzen die Forderung des Verstandes ist. Die Verführung besteht darin, entweder Ja oder Nein zu verlangen; Eins von beiden wagt man nicht. Dadurch wird man in Verlegenheit gesetzt; es ist Rohheit, nicht zu antworten zu wissen. Die Einfachheit des Wahren wird also als Princip aufgefaßt. Bei uns kommt dieß z. B. in der Form vor: Daß von Entgegengesetzten das Eine

*) *De ophistic. elenchis c.* 24.

wahr, das Andere falsch ist; Daß ein Satz entweder wahr, oder nicht wahr ist; Daß ein Gegenstand nicht zwei entgegengesetzte Prädikate haben kann. Das ist der Grundsatz des Verstandes, das principium exclusi tertii; das ist von großer Wichtigkeit in allen Wissenschaften. Dieses steht in Verbindung mit dem Princip des Sokrates und Plato: „Das Wahre ist das Allgemeine;" dieses abstrakt, ist die Verstandes-Identität, — was wahr seyn soll, darf sich nicht widersprechen. Bei Stilpo kommt dieß noch mehr zum Vorschein. Die Megariker halten also diesen Grundsatz unserer verständigen Logik fest; die Form der Identität wird für die Wahrheit gefordert. Sie hielten sich nun bei dergleichen nicht an das Allgemeine, sondern sie suchten in der gewöhnlichen Vorstellung Beispiele, durch die sie in Verlegenheit setzten; und brachten dieß in eine Art von System. Wir werden einige Beispiele, die uns aufbewahrt sind, beibringen.

α. Ein Elenchus hieß der Lügende. Wenn jemand gesteht, daß er lüge: lügt er da, oder sagt er die Wahrheit? *) Es wird eine einfache Antwort gefordert; als das Wahre gilt das Einfache, das Eine, wodurch das Andere ausgeschlossen wird. Wenn er gefragt wird, ob er lüge, muß er da Ja oder Nein antworten? Wird gesagt, er sage die Wahrheit: so widerspricht dieß dem Inhalt seiner Rede; denn er gesteht ja, daß er lüge. Indem er Ja sagt (er lüge), so sagt er ja vielmehr die Wahrheit; lügt also nicht, und lügt, — so ist das ebenso, wie wenn er die Wahrheit sagte, gegen das, was gesagt wird. Und doch wird, weil die Wahrheit einfach sey, eine einfache Antwort gefordert. Eine einfache Antwort läßt sich nicht geben. Es ist hier eine Vereinigung zwei Entgegengesetzter, des Lügens und der Wahrheit, gesetzt (wir sehen den unmittelbaren Widerspruch), die zu allen Zeiten in verschiedenen Formen wieder auf-

---

*) *Cicero: Acad. Quaest. IV, 29; de divinat. II, 1.*

gekommen ist, und die Menschen beschäftigt hat. Chrysipp, ein berühmter Stoiker, hat sechs Bücher hierüber geschrieben. *) Ein Anderer, Philetas von Kos, ist an der Schwindsucht gestorben, die er sich durch übermäßiges Studiren, diese Zweideutigkeit aufzulösen, zugezogen. **) Es ist ganz etwas Aehnliches, wenn wir in neueren Zeiten Menschen sich aufzehren sehen, welche sich in die Quadratur des Zirkels vertiefen; — ein Satz, der beinahe unsterblich geworden. Sie suchen ein einfaches Verhältniß von etwas Inkommensurablem; diese Verwirrung — eine einfache Antwort, da ihr Inhalt ein widersprechender ist. Dieß Geschichtchen hat sich weiter herunter vererbt, und wieder reproducirt; wie in dem Don Quixote ganz dasselbe vorkommt. Sancho, Statthalter der Insel Barataria, wird mit vielen verfänglichen Fällen versucht, als er zu Gericht sitzt; unter anderen mit folgendem Handel. In seiner Statthalterschaft befindet sich eine Brücke, die ein reicher Mann zum Besten der Reisenden hatte errichten lassen, — aber einen Galgen dabei. Jedem war der Uebergang über die Brücke gestattet mit der Bedingung, daß er die Wahrheit sagen müsse, wohin er gehe; log er, so mußte er an dem Galgen baumeln. Nun kam Einer an die Brücke und auf die Frage, wohin er gehe, erklärte er, er sey hierher gekommen, um an diesen Galgen gehängt zu werden. Die Brückenaufseher waren in großer Verlegenheit hierüber. Denn hingen sie ihn, so hatte er die Wahrheit gesagt, und man mußte ihn passiren lassen; ließen sie ihn laufen, so hätte er die Unwahrheit gesagt. In dieser Verlegenheit wandten sie sich an die Weisheit des Statthalters, der den weisen Ausspruch that: Daß in so zweifelhaften Fällen man die gelindeste Maßregel zu ergreifen und ihn also laufen zu lassen habe. Sancho hat sich nicht den Kopf zerbrochen.

---

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 196.

**) *Athenaeus IX*, *p.* 401 (*ed. Casaubon.* 1597); *Suidas v.* Φιλητᾶς *T. III*, *p.* 600; *Menag. ad Diog. Laërt. II*, §. 108.

Was Folge seyn soll, wird zum Inhalte oder Ursache selbst gemacht mit einer Bestimmung, welche das Gegentheil des Inhalts als Folge ist: Hängen als wahr gesprochen soll nicht das Hängen als Folge haben; Nicht-Hängen als That, Geschehenes, soll zur Folge haben das Hängen. So ist die höchste Strafe als Folge der Tod; beim Selbstmord ist der Tod selbst zum Inhalte des Verbrechens gemacht, kann also nicht als Strafe seyn.

Ich führe ferner gleich noch ein solches Beispiel nebst der Antwort an. „Menedemus wurde gefragt, ob er seinen Vater zu schlagen aufgehört habe?“ Man wollte ihn in Verlegenheit setzen; Ja oder Nein zu antworten, ist hier gleich bedenklich. Denn sage ich: Ja, so habe ich ihn also geschlagen; Nein, so schlage ich noch fort. „Menedemus erwiderte: Ich habe weder aufgehört, noch habe ich ihn geschlagen.“ Der Gegner wollte sich damit nicht zufrieden geben. *) Durch diese Antwort, die zweiseitig ist, Eins sowohl, als das Andere aufhebt, ist die Frage in der That beantwortet; ebenso wie die obige Frage, ob der wahr rede, der gesteht, daß er lüge: Er redet wahr und lügt zugleich, und die Wahrheit ist dieser Widerspruch. Aber ein Widerspruch ist nicht das Wahre; dieser kann nicht in die Vorstellung (Sancho Pansa) kommen. Im Bewußtseyn tritt der Widerspruch, das Bewußtseyn der Entgegengesetzten, hervor; er ist nur an ihnen aufzuzeigen, — er kommt vor in sinnlichen Dingen, Seyn, Zeit, ihr Widerspruch wird auseinander gehalten. Diese Sophismen sind nicht Schein eines Widerspruchs, sondern es ist wirklicher Widerspruch vorhanden. Im Beispiel ist zweierlei vorgelegt, eine Wahl; aber die Bestimmung selbst ist ein Widerspruch.

β. Der Verborgene und die Elektra **) gehen dar-

*) Diog. Laërt. II, §. 135.

**) *Bruckeri Hist. crit. phil. T. I, p.* 613.

auf, daß der Widerspruch gesetzt wird, jemanden zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Ich frage Einen: Kennst Du Deinen Vater? Er antwortet: Ja. Ich frage weiter: Wenn ich Dir nun jemand zeige, der hinter einem Vorhange verborgen ist, kennst Du ihn? — Nein. — Nun es ist Dein Vater; Du kennst also Deinen Vater nicht. Ebenso bei der Elektra. Soll von ihr gesagt werden, sie kannte ihren Bruder Orest, der vor ihr stand, oder nicht? Diese Wendungen sehen flach aus; inzwischen ist es interessant, sie näher zu betrachten. α) Kennen behauptet: Einen in der Vorstellung als Diesen haben, — nicht unbestimmt im Allgemeinen, sondern als Diesen; β) nun wird er aufgezeigt als ein Dieser, — der Verborgene oder Orest ist ein Dieser. Aber Elektra kennt ihn nicht, ihre Vorstellung erkennt ihn; der Diese der Vorstellung und der Diese hier sind ihr nicht dasselbe. In der That aber ist der Diese der Vorstellung eben nicht ein wahrer Dieser. Dieses Widersprechende wird durch die Bestimmung (ὅρος) gelöst: Sie kannte ihn in ihrer Vorstellung, aber nicht als Diesen. So dort. Der Sohn kennt den Vater, wenn er ihn sieht, d. h. wenn er ein Dieser für ihn ist; verborgen aber ist er nicht ein Dieser für ihn, sondern ein aufgehobener Dieser. Der Verborgene als ein Dieser in der Vorstellung wird ein allgemeiner, und verliert sein sinnliches Seyn. Es kommt in diesen Geschichtchen gleich der höhere Gegensatz des Allgemeinen und des Diesen herein, insofern in der Vorstellung Haben überhaupt im Elemente des Allgemeinen ist. Als Dieser aufgehoben, ist er nicht nur Vorstellung; Wahrheit ist im Allgemeinen, — Bewußtseyn hierüber. Das Allgemeine ist denn eben dieß, daß es die Einheit Entgegengesetzter ist; es ist in dieser Bildung der Philosophie überhaupt das Wesen — und das Dieses, das sinnliche Seyn darin aufgehoben —, das Negative des Diesen. (Dieß Bewußtseyn, daß das diese sinnliche Seyn im Allgemeinen aufgehoben ist, ist es besonders, was von Stilpo sich aufgezeichnet findet).

γ. Andere von dergleichen Witzen sind bedeutender; z. B. die Argumentationen, die σωρείτης und φαλακρός, jene der Häufende,*) diese der Kahle**) genannt wird. Beide beziehen sich auf das schlechte Unendliche und das quantitative Fortgehen, das zu keinem qualitativen Gegensatze kommen kann, und sich am Ende doch bei einem qualitativ absoluten Gegensatze befindet. Der Phalakrus ist das umgekehrte Problem vom Sorites. Es wird gefragt: Macht Ein Korn einen Haufen? Oder: Macht Ein Haar weniger einen Kahlkopf? — Nein. — Noch eins? — Noch keinen. Diese Frage wird immer wiederholt, während immer Ein Korn dazugelegt, oder Ein Haar ausgezogen wird. Wo nun endlich gesagt wird, daß es doch ein Haufen oder Kahlkopf sey: so hat also das zuletzt zugelegte Korn oder das zuletzt ausgerissene Haar den Haufen oder Kahlkopf ausgemacht; was zuerst geläugnet wurde. Aber wie kann wieder Ein Korn einen Haufen bilden, der doch aus so viel Körnern besteht? Der Satz ist: Ein Korn macht keinen Haufen. Der Widerspruch ist, daß Eins Setzen oder Nehmen ebenso in's Entgegengesetzte, das Viele, übergeht. Eins Wiederholen ist Setzen des Vielen; die Wiederholung macht, daß einige viele Körner zusammenkommen. Das Eins wird zu seinem Gegentheil, einem Haufen; das weggenommene Eins wird zur Kahlheit. Eins und ein Haufen sind sich entgegengesetzt; aber auch eins. Oder das quantitative Fortgehen scheint nichts zu verändern, bloß zu vermehren und zu vermindern; ist aber zuletzt ins Gegentheil übergegangen. Eine unendlich kleine oder unendlich große Größe ist keine Größe mehr. Wir trennen Qualität und Quantität immer von einander. Dieß Viele ist ein quantitativer Unterschied; aber dieser gleichgültige Unterschied der Menge, Größe schlägt hier endlich um in den qualitativen Unterschied.

---

*) *Cicero l. l.*

**) *Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p. 614, not. s.*

Diese Bestimmung ist von der größten Wichtigkeit; was jedoch unserem Bewußtseyn nicht unmittelbar vorliegt. Z. B. Ein Groschen, Ein Thaler, sagt man, macht nichts aus; mit allem dem Nichts-Ausmachen wird der Beutel leer — macht was aus —, ein sehr qualitativer Unterschied. Das Wasser wird erwärmt, es wird immer wärmer; und bei 80° Reaumür schlägt es plötzlich um in Dampf. Dieser Unterschied, Gegensatz von Quantität und Qualität ist sehr wichtig; aber das Dialektische ihres Uebergangs in einander ist das, was unser Verstand nicht anerkennt, — er bleibt dabei, das Qualitative ist nicht quantitativ und das Quantitative ist nicht qualitativ. In jenen Beispielen, die wie Späße aussehen, liegt die gründliche Betrachtung der Denkbestimmungen, auf die es ankommt.

Sie haben unzählig viel solcher Späße gehabt; einige sind von wichtigerer, andere von unbedeutender Art. Eine Menge anderer Wendungen führt Aristoteles an in seinen Elenchen, die alle einen sehr formellen Widerspruch, der in der Sprache vorkommt, aufzeigen, — einen Widerspruch, der in der Form der Sprache liegt, weil eben in ihr das Einzelne in's Allgemeine aufgenommen ist. „Wer ist das? — Es ist Sokrates. — Ist Sokrates nicht generis masculini? — Ja. — Das ist generis neutrius, also wird Sokrates generis neutrius gesetzt." *) Oder Aristoteles **) erzählt auch folgendes Argument; es ist ein Handwerksburschen-Witz, wie er sich im Eulenspiegel findet. Aristoteles giebt sich dabei redlich viele Mühe, die Verwirrung aufzuheben. „Du besitzest einen Hund, der Junge hat; dieser Hund ist also Vater. Du hast also einen Vater, dessen Junge Hunde sind; Du selbst bist also ein Bruder von Hunden, und selbst ein Hund." In Erfindung von dergleichen Witzen sind die Griechen der damaligen und späteren Zeit ganz unerschöpf-

*) *Aristoteles de soph. elench. c. 14; Buhle ad h. l. argumentum, p. 512.*

**) *De sophist. elench. c. 24.*

lich gewesen. Bei den Skeptikern werden wir späterhin die dialektische Seite weiter ausgebildet und auf einen höheren Punkt gebracht sehen.

c. Stilpo.

Einer der berühmtesten Eristiker ist Stilpo, ein geborner Megariker. Diogenes erzählt, „daß er ein sehr gewaltiger Streiter gewesen. Er übertraf alle so sehr an Scharfsinn der Rede, daß ganz Griechenland um seinetwillen (*ἀφορῶσαν εἰς αὐτόν*) in Gefahr gewesen (wenig fehlte), zu megarisiren (*μεγαρίσαι*)." Er lebte zur Zeit Alexanders des Großen und nach seinem Tode (Ol. 114, 1; 324 v. Chr.) in Megara, wo die Generale Alexanders Krieg mit einander führten. „Ptolemäus Soter, Demetrius Poliorcetes des Antigonus Sohn erwiesen ihm, wie sie Megara eroberten, viele Ehre. In Athen soll Alles aus den Werkstätten herausgelaufen seyn, um ihn zu sehen; und als ihm jemand sagte, man bewundere ihn wie ein fremdes Thier, antwortete er: Nein, sondern wie einen wahren Menschen." *) Bei Stilpo hebt sich dieß vornehmlich heraus, daß er das Allgemeine im Sinne der formellen, abstrakten Verstandes-Identität nahm. Die Hauptsache in seinen Beispielen ist aber immer die, die Form der Allgemeinheit gegen das Besondere geltend gemacht zu haben.

α. Diogenes führt zuerst in Beziehung auf den Gegensatz des Diesen und des Allgemeinen von ihm an: „Wer sage, es sey (ein) Mensch, (wer Mensch sage) sage Niemand; denn er sage nicht diesen oder jenen. Denn warum eher diesen, als jenen? Also auch nicht diesen." **) Daß Mensch das Allgemeine

*) *Diog. Laërt. II*, §. 119, 113, 115.

**) Diog. Laërt. II, §. 119: *δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς, ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη, καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα. οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε. τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε.*

ist, und nicht Dieser bestimmt gemeint ist, giebt jeder leicht zu; aber Dieser bleibt uns noch in unserer Vorstellung daneben stehen. Allein Stilpo sagt, daß der Diese gar nicht sey und gesagt werden könne, daß nur das Allgemeine ist. Diogenes Laertius sagt: „Er hob die Gattungen auf." Vielmehr läßt sich aus dem, was von ihm angeführt wird, das Gegentheil schließen: Daß er das Allgemeine behauptet und das Einzelne aufgehoben; — Tennemann*) meint freilich auch: die Gattungen.

Eben dieß, daß die Form der Allgemeinheit festgehalten wird, drückt sich weiter in einer Menge von Anekdoten aus, die von Stilpo aus dem gemeinen Leben erzählt werden. So sagt er: „Der Kohl, der hier aufgezeigt (verkauft) wird, ist nicht. Denn der Kohl ist schon vor vielen tausend Jahren gewesen; also ist der Kohl nicht dieser aufgezeigte;"**) d. h. nur das Allgemeine ist, dieser Kohl ist nicht. Wenn ich sage: Dieser Kohl, so sage ich ganz etwas Anderes, als ich meine; denn ich sage: alle anderen Kohle.

Noch wird angeführt eine Anekdote in diesem Sinne. „Er war in Unterredung mit Krates, einem Cyniker, begriffen, und brach sie ab, um Fische zu kaufen. Krates sagte darüber: Wie, Du verläßt die Rede?" (In dem Sinne, wie auch im gemeinen Leben Einer ausgelacht wird, oder für ungeschickt gilt, der nichts antworten zu wissen scheint; und die Rede so Großes gilt, daß es besser scheint, wenn nur überhaupt etwas geantwortet wird, besser als gar nichts, — und man keine Antwort schuldig bleibt). „Stilpo antwortete: Keineswegs, sondern die Rede habe ich, Dich aber verlasse ich; denn die Rede bleibt, aber die Fische werden verkauft."***) Was in diesen einfachen Beispielen er-

---

*) *Band II, S.* 158.

**) Diog. Laërt. II, §. 119: *καὶ πάλιν· Τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον* (olus, quod ostenditur, non est)· *λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν κ. τ. λ.*

***) *Diog. Laërt. l. l.*

wähnt wird, scheint trivial, weil es solch eine triviale Materie ist; in anderen Formen erscheint es wichtiger, um weitere Bemerkungen darüber zu machen.

Ueberhaupt daß das Allgemeine im Philosophiren geltend gemacht wird, so daß sogar nur das Allgemeine gesagt werden könne, und das Diese, gemeinte, gar nicht, — dieß ist ein Bewußtseyn und Gedanke, zu dem die philosophische Bildung unserer Zeiten noch gar nicht gekommen ist. Der gemeine Menschenverstand, oder auch der Skepticismus neuerer Zeit oder Philosophie überhaupt, die behauptet, daß die sinnliche Gewißheit Wahrheit habe, oder daß dieß wahr sey, daß es außer uns sinnliche Dinge gebe, und was er sehe, höre als solcher u. s. f., jeder für wahr halte, — mit diesen braucht sich eigentlich gar nicht eingelassen zu werden, in Ansehung einer Widerlegung aus Gründen; sie behaupten unmittelbar, das Unmittelbare sey das Wahre. Sie brauchen nur nach dem aufgefaßt zu werden, was sie sagen; sie sagen nämlich immer etwas Anderes, als sie meinen. Es ist das Frappanteste, daß sie das gar nicht sagen können, was sie meinen. Sie sagen: das Sinnliche; dieß ist ein Allgemeines, alles Sinnliche, ein Negatives des Diesen, — oder Dieser ist alle Diese. Das Denken enthält nur Allgemeines, das Diese ist nur ein Gemeintes; sage ich Dieses, so ist es das Allgemeinste. Z. B. Hier ist das, was ich zeige, — Jetzt, indem ich rede; aber Hier und Jetzt ist alle Hier und Jetzt. Wenn ich sage: Ich, so meine ich mich, diese einzelne Person von allen anderen unterschieden. Ich bin aber eben so ein Gemeintes; ich kann mich, der ich meine, gar nicht sagen. Ich ist absoluter Ausdruck. Ich, und kein Anderer als Ich, — so sagen Alle von sich, Ich ist Jeder. Wer ist da? — Ich. — Das sind Alle. Allgemeines ist; aber auch das Einzelne, — ist nur Allgemeines, so sehr, daß im Wort, Sprache, einer Existenz aus dem Geiste geboren, das Einzelne, wie es gemeint wird, gar nicht Platz finden kann. Die Sprache drückt wesentlich nur

Allgemeines überhaupt aus; was man aber meint, ist das Besondere, Einzelne. Man kann daher das, was man meint, in der Sprache nicht sagen. Wenn ich mich durch das Alter, Geburtsort, das, was ich gethan, wo ich zu dieser Zeit gewesen bin, oder bin, unterscheiden und als diesen Einzelnen bestimmen will: so geht es damit ebenso. Ich bin jetzt so viele Jahre alt; aber eben dieß Jetzt, das ich sage, ist alle Jetzt. Bestimme ich von einer Zeitperiode an (Christi Geburt u. s. f.), so ist diese Epoche allein fixirt wieder durch das Jetzt, das sich immer verrückt — Eins durchs Andere —: Von Jetzt an vor 1805 Jahren, — und Jetzt ist 1805 nach Christi Geburt. Sie bestimmen nur einander; aber das Ganze ist unbestimmt, hat ein anfang- und endloses Vor und Nach. Ebenso Hier; Dieser hier ist ein Jeder, Jeder ist in einem Hier. Es ist dieß die Natur der Allgemeinheit, die sich in der Sprache geltend macht. Wir helfen uns dann durch den Namen überhaupt, womit wir vollkommen etwas Einzelnes bestimmen, — Dieses, das so heißt; allein wir geben zu, nicht die Sache selbst ausgesprochen zu haben. Der Name als Name ist kein Ausdruck, der das enthält, was ich bin; er ist ein Zeichen — und ein zufälliges Zeichen. — des thätigen Gedächtnisses.

β. Indem Stilpo das Allgemeine als das Selbstständige aussprach, löste er Alles auf. „Das ist verschieden, dessen Bestimmung verschieden ist;“ das Fixiren der Bestimmung ist Fixiren zur Selbstständigkeit. So die Eigenschaften der Dinge; sind sie Bestimmtheit (*λόγος*) für sich, so ist das Ding Aufgelöstes, Aggregat von vielen selbstständigen Bestimmungen. Dieß hat Stilpo behauptet. Dessen Bestimmungen (*λόγοι*, in Form der Allgemeinheit) verschieden sind, ist ein Anderes. Weil „die Bestimmungen“ (welche das Reale sind) „getrennt sind,“ so giebt es nichts Individuelles. „Sagt man: Sokrates ist musisch, Mensch, so sind diese *εἴδη* von einander verschieden;“ ist Sokrates also Einer, so hat

dieß keine Wahrheit, — nur das Allgemeine ist das Wahre. *)

γ. Es ist sehr merkwürdig, daß diese Form der **Identität** im Stilpo zum Bewußtseyn kam: „Man dürfe keinem Gegenstande ein verschiedenes Prädikat beilegen;" **) — identischer Satz. „Wenn wir von einem Pferde das Laufen aussagen, sagt er nicht, daß das Prädikat mit dem Gegenstande, dem es beigelegt wird, identisch ist. Sondern eine andere sey die Begriffsbestimmung: Mensch, — eine andere die: gut; ebenso unterscheiden sich: Pferd und Laufen. Denn wenn wir nach dem Begriffe eines jeden gefragt werden, so geben wir für beide nicht denselben an. Daher irren die, welche Verschiedenes von Verschiedenem aussagen. Denn wäre Mensch und gut dasselbe, und ebenso Pferd und laufen: wie könnte man auch von dem Brod und der Arznei das: gut, — und vom Löwen und Hunde das Laufen aussagen?" ***) „Man müsse also nicht sa-

---

*) Simplicius in Phys. Aristotelis, p. 26 (Tennemann, Th. II, S. 161): *διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι, λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα* (diese Dinge) *ἕτερά ἐστιν, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν* (wohl *αὐτὸ*) *αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαςον. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἴη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὑτοῦ κεχωρισμένος.*

**) Plutarch. advers. Coloten c. 22, p. 1119 ed. Xyl. (p. 174, Vol. XIV. ed. Hutten): *τραγῳδίαν ἐπάγει (ὁ Κολώτης) τῷ Στίλπωνι καὶ τὸν βίον ἀναιρεῖσθαί φησιν ὑπ' αὐτοῦ λέγοντος, ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι· πῶς γὰρ βιωσόμεθα, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθὸν, μηδὲ ἄνθρωπον στρατηγὸν, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἄνθρωπον, καὶ χωρὶς, ἀγαθὸν ἀγαθὸν, καὶ στρατηγὸν στρατηγὸν, μηδὲ ἱππεῖς μυρίους, .. ἀλλ' ἱππεῖς ἱππεῖς, καὶ μυρίους μυρίους καὶ τἆλλα ... Τίς δὲ διὰ ταῦτα χεῖρον ἐβίωσεν ἄνθρωπος; τίς δὲ τὸν λόγον ἀκούσας, οὐ συνῆκεν, ὅτι παίζοντός ἐστιν εὐμούσως.*

***) eod. c. 23, p. 1120 (p. 176): *εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν οὔ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ. καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν· ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδί-*

gen, der Mensch ist gut, noch, der Mensch ist ein Feldherr: sondern, der Mensch ist nur der Mensch, gut nur gut, der Feldherr nur der Feldherr; nicht, zehntausend Ritter: sondern Ritter sind nur Ritter, zehntausend sind nur zehntausend."

2. Die cyrenaische Schule.

Sokrates wollte sich als Individuum ausbilden; so auch seine Schüler, ebenso die cynische und cyrenaische Schule. Die Cyrenaiker blieben nicht bei der Bestimmung des Guten im Allgemeinen stehen; sondern sie suchten das Gute näher zu bestimmen, und setzten es in das Vergnügen, die Lust des Einzelnen. Die Cyniker scheinen dem ganz entgegen zu seyn. Individuelles Leben, praktische Philosophie ist Hauptzweck. Die Cyrenaiker nun befriedigen ihre besondere Subjektivität; unter Lust kann man jedes verstehen. Die Cyniker befriedigen auch das Subjekt; so sind sie identisch mit den Cyrenaikern. Der bestimmte Inhalt der Befriedigung ist aber das Naturbedürfniß; sie drücken so Negativität gegen das, was Andere thun, Anderen gilt, aus. Im Ganzen haben diese Schulen denselben Zweck: Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums.

Das Princip der cyrenaischen Schule ist einfach dieß, daß es die Bestimmung des Menschen, sein Höchstes, Wesentliches sey, das Vergnügen, angenehme Empfindungen zu suchen. Vergnügen ist bei uns ein triviales Wort. Wir sind es gewohnt, daß es ein Höheres giebt als das Vergnügen, sind es gewohnt, es als inhaltslos zu betrachten. Man kann es auf tausenderlei Weise haben, es kann das Resultat vom Allerverschiedensten seyn; und diese Verschiedenheit ist in unserem Bewußtseyn als sehr wichtig und höchst wesentlich. So erscheint uns zunächst

δομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας. εἰ μὲν γὰρ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθὸν, καὶ τῷ ἵππῳ τὸ τρέχειν, πῶς καὶ σιτίου καὶ φαρμάκου τὸ ἀγαθόν; καὶ νὴ Δία πάλιν λέοντος καὶ κυνὸς τὸ τρέχειν;

das Princip als trivial; und es ist auch im Allgemeinen so. Vor der kantischen Philosophie ist eigentlich das allgemeine Princip die Glückseligkeitslehre gewesen; und die Gesichtspunkte angenehmer oder unangenehmer Empfindungen waren bei den Philosophen damaliger Zeit als eine letzte wesentliche Bestimmung, z. B. bei Mendelssohn, Eberhardt u. s. w., wo sogar eine Tragödie angenehme Empfindungen erwecken soll, vermittelst der unangenehmen, die darin dargestellt sind.

a. Aristippus.

Die Cyrenaiker haben ihren Namen von Aristipp aus Cyrene in Afrika, dem Urheber und Haupt der Schule. Er war lange mit Sokrates umgegangen, und hatte sich bei ihm gebildet; oder er war vielmehr schon ein entschiedener, gebildeter Mensch, ehe er den Sokrates aufsuchte. Er hatte von ihm entweder in Cyrene oder bei den olympischen Spielen, welche die Cyrenaiker als Griechen ebenfalls besuchten, gehört. Sein Vater war ein Kaufmann, und er selbst kam auf einer Reise, die Handelsverhältnisse zum Zweck hatte, nach Athen. *) Mit den allgemeinen Worten des Sokrates vom Guten und Schönen hat er sich nicht befriedigt (gab ihnen bestimmten Inhalt, — Sokrates nicht): sondern das ins Bewußtseyn reflektirte Wesen bestimmt, und zwar in seiner höchsten Bestimmtheit als Einzelnheit genommen. Das Wesen, das Allgemeine, das Denken ist ihm die Seite der Realität als einzelnes Bewußtseyn, um welche sich der Mensch zu bekümmern hat; — Vergnügen und Genuß das Einzige, was zu suchen vernünftig ist.

Bei Aristipp ist sein Charakter, seine Persönlichkeit das Wichtigste. Er suchte das Vergnügen als ein ganz gebildeter Geist, als ein Mensch, der sich eben durch die Bildung des

---

*) *Diog. Laërt. II, §. 65; Tennemann, Band II, S. 103; Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p. 584 sqq.*

Gedankens zur vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alles Besondere, gegen Leidenschaften, gegen Bande jeder Art erhoben hatte. Wenn man das Vergnügen zum Princip macht, so haben wir dabei vor uns die Vorstellung, daß man sowohl beim sinnlichen als geistigen Genuß ein abhängiger Mensch sey: es sey dem Princip der Freiheit entgegen. So aber ist weder die cyrenaische noch die epikuräische Lehre, die im Ganzen dasselbe Princip hat, vorzustellen. Es sind hierbei zwei Momente wesentlich: das Eine ist das Princip für sich, die Bestimmung des Vergnügens. Aber das Andere ist, daß der Mensch einen gebildeten Geist habe und durch diese Bildung seines Geistes seine vollkommene Freiheit erwerbe, die er nur fähig sey, durch die Bildung zu erwerben; während er anderer Seits nur durch die Freiheit die Bildung erhalte, — durch welche Bildung des Geistes allein er fähig sey, Vergnügen zu haben. Man kann sagen, dieß Princip sey unphilosophisch: es sey das Gegentheil von Philosophie, das Princip in das Vergnügen zu setzen; aber es nimmt die Wendung, daß die Bildung des Geistes, des Gedankens zur Bedingung gemacht wird, wodurch das Vergnügen allein gewonnen werden kann. Genug Aristipp war ein höchst gebildeter Mann; und schätzte auch die Bildung auf's Höchste. Denn wenn er auch die ἡδονή zu seinem Princip machte, so ging er doch davon aus, daß es nur ein Princip für den philosophisch Gebildeten sey. Das Princip des Aristipp war also dieß: Das, was angenehm empfunden sey, wisse man nicht unmittelbar, sondern nur durch Nachdenken, Philosophiren.

Nach diesen Grundsätzen lebte Aristipp; und was uns von ihm aufbehalten worden ist, betrifft mehr seine Lebensweise und Anekdoten, als philosophische Lehren. Die philosophische Ausbildung dieses Princips, die übrigens nicht viel auf sich hat, wird mehr seinen späteren Nachfolgern, Aristipp dem Jüngeren und Theodor, zugeschrieben, die mit noch Anderen unter der cyrenaischen Schule begriffen werden, die dann in die epikuräische

überging. Hegesias, Anniceris werden dann bestimmt als solche genannt, die das erste Princip weiter ausgebildet haben. Es ist innerhalb dieser Schule allein merkwürdig, den Fortgang zu größerer Konsequenz des Allgemeinen, und darum Inkonsequenz gegen das Princip zu sehen.

Die vielfachen Anekdoten, die von Aristipp erzählt werden, — Züge einer geistreichen und freien Sinnesart, — sind das Interessanteste. Er ging in seinem Leben darauf, das Vergnügen zu suchen, aber nicht ohne Verstand, sondern (und dadurch ist er auf seine Weise Philosoph) Theils mit Besonnenheit, welche einer augenblicklichen Lust sich nicht ergiebt, weil ein größeres Uebel daraus entspringt: Theils ohne Aengstlichkeit — (Philosophie gehöre dazu, nicht ängstlich zu seyn) —, die sich allenthalben vor übeln und möglichen schlimmen Folgen fürchtet; überhaupt aber ohne alle Abhängigkeit von den Dingen, ohne sich an etwas zu befestigen, das selbst veränderlicher Natur ist. Man sagt, „er habe in jede Lage gepaßt, sich in alle Umstände finden können;" sey an den Höfen der Könige, wie im elendesten Zustande sich gleich geblieben. „Plato soll zu ihm gesagt haben: Dir allein ist es gegeben, den Purpur (χλαμύδα) und Lumpen tragen zu können. — Besonders" hielt er sich „bei Dionys" auf, „war sehr beliebt," und schmarotzte da mit, immer aber in großer Unabhängigkeit; „Diogenes, der Cyniker, nannte ihn deshalb den königlichen Hund." Einen Beweis seiner vollkommenen Gleichgültigkeit giebt uns Folgendes. „Als Dionysius ihn einst angespieen, ertrug er es geduldig, und sagte, darüber getadelt: Die Fischer lassen sich vom Meer benetzen, um einen schlechten Fisch zu fangen, und ich sollte dieß nicht ertragen, um so einen Wallfisch zu fangen. — Er genoß das Vergnügen der Gegenwart, ohne sich zu bemühen nach solchem, das nicht gegenwärtig war. — Als einst Dionysius ihn aufforderte, von drei Hetären Eine zu wählen, nahm er sie alle mit, sagend, auch dem Paris sey es gefährlich gewesen, Eine vorge-

zogen zu haben; als er sie aber bis zum Vorhof des Hauses geführt, entließ er sie alle drei." *)

„Er forderte auch zuerst unter allen Sokratikern Geld von denen, die er unterwies. Er selbst schickte auch dem Sokrates Geld, der es aber zurückschickte. — Als er von einem Manne, der ihm seinen Sohn übergeben wollte, funfzig Drachmen forderte, dieser aber die Summe zu hoch fand, und dafür meinte einen Sklaven kaufen zu können; antwortete Aristipp: Thue das, so wirst Du deren zwei haben. — Als Sokrates ihn fragte: Woher hast Du so vieles Geld; erwiederte er: Woher Du so weniges?" Aus dem Besitz des Geldes machte er sich nichts, — gegen die Konsequenz, die aus dem Vergnügen zu folgen scheint; er verschwendete es ebenso um einen Leckerbissen. „Er kaufte einmal ein Rebhuhn um 50 Drachmen" (20 Fl.). „Als ihn Einer darüber schalt, fragte er: Hättest Du es nicht um Einen Obolus erkauft? — Ja. — Nun, mir sind 50 Drachmen nicht mehr werth. — Dann wurde es auf einer Reise — in Afrika **) — dem Sklaven mal sauer, eine Summe Geldes zu schleppen; als er dieß sah, sagte er: Wirf weg, was zu viel ist, und trage, was Du kannst." ***)

Ueber den Werth der Bildung, „auf die Frage, wie ein Gebildeter sich vom Ungebildeten unterscheide, erwiederte er: so, daß ein Stein nicht auf dem anderen sitze," †) — der Unterschied ist so groß, wie der eines Menschen von dem Steine. Dieß ist nicht ganz unrichtig; denn der Mensch ist, was er ist, wie er als Mensch seyn soll, erst durch Bildung; es ist seine zweite Geburt, er nimmt dadurch erst von Dem Besitz, was er von Natur hat, — und so ist er erst als Geist. Wir dürfen jedoch hierbei nicht an unsere ungebildeten Menschen denken

*) *Diog. Laërt. II*, §. 66 — 67.
**) *Horatii Sermones II*, 3, *v.* 101.
***) *Diog. Laërt. II*, §. 65, 72, 80; §. 66, 77.
†) *eod. II*, §. 72.

denn bei uns haben diese durch den ganzen Zustand, durch die Sitten, die Religion Theil an einer Quelle der Bildung, die sie hochstellt gegen die, die nicht in einem solchen Zustande leben. „Diejenigen, welche die anderen Wissenschaften betreiben, die Philosophie aber vernachlässigen, verglich Aristipp mit den Freiern der Penelope“ in der Odyssee, „die wohl die Melantho und die anderen Mägde haben konnten, aber die Königin nicht erhielten.“ *) — — „Als eine Hetäre ihm sagte, sie habe ein Kind von ihm, sagte er: Du weißt so wenig, ob von mir, als wenn Du durch Dorngebüsche spazierend, sagen kannst, welcher davon Dich gestochen.“ **)

Aristipps und seiner Nachfolger Lehre ist höchst einfach. Die Beziehung des Bewußtseyns auf das Wesen faßte er in ihrer oberflächlichsten ersten Gestalt auf; und sagte das Wesen aus als das Seyn, wie es unmittelbar für das Bewußtseyn ist, d. h. die Empfindung. Es wird jetzt ein Unterschied gemacht zwischen dem Wahren, dem Geltenden, dem Anundfürsichseyenden, und dem Praktischen, dem Guten, was Zweck seyn soll. In Ansehung dessen, was das theoretisch Wahre und das praktisch Wahre ist, machen die Cyrenaiker die Empfindung zum Bestimmenden. So enthält dieß näher die Beziehung des Bewußtseyns auf das Gegenständliche als Princip, nicht das Objektive selber. Die Cyrenaiker sagten also: In theoretischer Rücksicht ist dieß als das Wahre, was die Empfindung ist, — nicht was in ihr ist, nicht der Inhalt der Empfindung, sondern sie selbst als Empfindung. Die Empfindung ist nicht objektiv; das Gegenständliche besteht nur in der Empfindung. „Wir können die Empfindung nicht als ein Seyendes setzen, und dieses als das Wahre behaupten; so daß wir also behaupteten, ein Süßes, Weißes empfinden habe als Ursache einen Gegenstand,

---

*) *Diog. Laërt. II*, §. 79.
**) *eod. II*, §. 81.

der weiß, süß sey" *) u. s. f. „Wie so das theoretische Wahre die Empfindung ist, ebenso das praktische Wahre oder der Zweck," — sein Inhalt, Realität nur die Empfindung. „Die Empfindung, wie sie als Zweck ist," so ist ihre Verschiedenheit nicht die gleichgültige des sinnlichen Empfindens (Vielerlei), sondern die entgegengesetzte des Begriffs: Beziehung auf das Thun, das negativ, — es als Gegenstand ebenso negativ; „angenehm oder unangenehm, oder keins von beiden. Der Zweck" als Zweck seinem einfachen Wesen nach in seiner Entgegensetzung „ist ebenso das Gute oder Böse;" — was ich als Recht empfinde, darum weil ich es empfinde — als angenehm, besser: als befriedigend. „Die angenehme Empfindung ist nun das Gute, die unangenehme das Böse. So sind die Empfindungen die Kriterien für das Erkennen, und die Zwecke für das Handeln," — das theoretische Wahre und das praktische. „Wir leben, indem wir ihnen folgen, in Ansehung der Wirklichkeit und des Gefallens (ἐναργείᾳ καὶ εὐδοκήσει προςέχοντες); jenes nach den theoretischen Anschauungen (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη), dieses nach dem Angenehmen." **)

Hiermit treten wir in eine Sphäre, wo zweierlei Bestimmungen vornehmlich hervorkommen, die wir in den folgenden Philosophien überall finden, besonders bei den Stoikern, Neuakademikern u. s. w. Das Eine nämlich ist die Bestimmung selbst, — das Kriterium; das Zweite, was die Bestimmung für das Subjekt sey, was die Bestimmung des Menschen sey. Und es kommt so die Vorstellung vor von dem Weisen: Was der Weise thue, wer der Weise sey u. s. f. Um diese zwei Punkte handelt es sich vornehmlich in den folgenden Philosophien, ausgenommen bei Plato und Aristoteles. Warum diese zwei Ausdrücke hervortreten, hängt mit dem Vorhergehenden zusammen.

---

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 191 sqq.

**) eod. §. 199 — 200.

Das Gute, Wahre ist das Allgemeine, der Zweck bei Sokrates; dieses ist noch als in sich inhaltslos bestimmt, — und das Interesse ist jetzt, den Inhalt, eine Bestimmung für dasselbe zu finden. Von dem Guten u. s. f. kann man Jahre lang schwatzen; aber was ist das Gute, das ist die Frage. Welches ist die nähere Bestimmung? Dieß ist das Kriterium. Und das Andere ist: Was hat das Subjekt sich zur Bestimmung zu machen? Was ist das Interesse des Subjekts, was nun hervortritt? Die Cyrenaiker setzten nun Lust als Inhalt. Es tritt hier die Umkehrung des griechischen Geistes ein. Wenn die Religion, die Verfassung, die Gesetze eines Volkes gelten, wenn die Individuen eines Volkes darin stehen, identisch damit sind, Eins mit denselben sind: so tritt nicht die Frage auf, was hat das Individuum für sich zu thun. Dieß ist vielmehr vorhanden, und ist in ihm vorhanden. Wenn hingegen diese Befriedigung nicht mehr da ist, das Individuum nicht mehr in der Sitte seines Volkes steht, sein Substantielles nicht mehr hat an der Religion, an den Gesetzen u. s. f. seines Landes: so fängt es an, für sich zu sorgen; es findet nicht mehr vor, was es will, befriedigt sich nicht mehr in der Gegenwart, nicht in seiner Gegenwart. Dieß ist nun näher die Ursache, daß die Frage hervortritt: Was ist für das Individuum das Wesentliche? Wonach soll es sich bilden, wonach streben? So wird ein Ideal für das Individuum aufgestellt; und dieß ist hier dann der Weise. In einem gesitteten, religiösen Zustande findet es die Bestimmung des Menschen gegeben in dem Vorhandenen. Seine Bestimmung ist, rechtlich, sittlich, religiös zu seyn; was das sey, ist in der Religion, in den Gesetzen des Volks vorhanden. Ist aber der Zwiespalt entstanden, so muß das Individuum sich in sich vertiefen, muß da seine Bestimmung suchen.

Das Hauptprincip der cyrenaischen Schule ist also die Empfindung, die das Kriterium des Wahren und Guten seyn soll. Besonders wird uns von späteren Cyrenaikern mehr er-

zählt, — vornehmlich von Theodorus, Hegesias und Anniceris die weitere wissenschaftliche Ausbildung des aristippischen Princips, bis es verkommen und in Epikuräismus untergegangen. Die weitere Fortbildung aber des cyrenaischen Princips zu betrachten, hat besonders deshalb Interesse, weil diese Fortbildung durch die nothwendige Konsequenz der Sache über das Princip ganz hinausgeführt ist; — weitere Ausbildung ist eigentlich das Aufheben desselben. Die Empfindung ist das unbestimmt Einzelne. Wenn nun aber anderer Seits das Denken, die Besonnenheit, die Geistesbildung in diesem Principe geltend gemacht wird: so verschwindet durch das Princip der Allgemeinheit des Denkens jenes Princip der Zufälligkeit, Einzelnheit, bloßen Subjektivität.

b. Theodorus.

Von den späteren Cyrenaikern ist noch erstlich Theodor zu erwähnen, als Ausbilder gerühmt. Er hat sich dadurch berühmt gemacht, „daß er das Daseyn der Götter läugnete und deswegen aus Athen verbannt wurde." *) Ein solches Datum kann aber weiter kein Interesse, spekulative Bedeutung haben; denn die positiven Götter, die er läugnete, sind selbst kein Gegenstand der spekulativen Vernunft. Er hat sich noch dadurch ausgezeichnet, daß er in die Vorstellung dessen, was dem Bewußtseyn das Wesen war, mehr das Allgemeine hineinbrachte, indem er „Freude und Leid als den Endzweck bestimmte; so aber, daß jene dem Verstande zugehöre, dieses dem Unverstande." Er unterschied das Gute, seiner Form nach, vom Zwecke, seiner Realität und Inhalt nach; und bestimmte das formelle „Gute als Verstand und Gerechtigkeit, das Böse aber als das Entgegengesetzte, Vergnügen und Schmerz aber als gleichgültig." **)

*) *Diog. Laërt. II*, §. 97; §. 101 — 102.
**) *eod.* §. 98.

Wenn dieß zum Bewußtseyn kommt, daß das Einzelne, Sinnliche, Empfindung, wenigstens wie sie unmittelbar ist, nicht als Wesen zu betrachten ist: so wird also gesagt, sie müsse mit Verstand genossen werden, — d. h. eben die Empfindung als das was sie ist, ihre Unmittelbarkeit, ist nicht das Wesen. Das Sinnliche überhaupt als Empfindung theoretisch oder als praktisch ist nämlich etwas ganz Unbestimmtes, dieß oder jenes Einzelne; die Beurtheilung dieses Einzelnen wird nothwendig, d. h. eben dasselbe in der Form der Allgemeinheit betrachten, und somit kommt diese nothwendig wieder herein. Denn harmonische Empfindungen, Vergnügen haben, wo die Einzelnheit beschränkt wird, ist Bildung, Allgemeinheit, — zunächst über die Einzelnheit hinausgehen, berechnend, wobei größeres Vergnügen zu finden sey. Unter den vielen Vergnügen, welches ist nun das befriedigendste? — Worin die größte Harmonie mit mir ist. — Was bin Ich? — Ich bin ein Vielseitiger. Die größte Harmonie mit mir ist nur in der Uebereinstimmung meines besonderen Daseyns und Bewußtseyns mit meinem wesentlichen substantiellen Seyn. Was ist also dieses? — Verstand, Gerechtigkeit; damit man erkenne, worin das Vergnügen zu suchen sey. Wenn nun gesprochen wird, daß mit Verstand genossen werden müsse, oder daß die Glückseligkeit mit Besonnenheit, mit Ueberlegung gesucht werden müsse: so sind dieß leere Worte, gedankenloses Sprechen. Denn die Empfindung und die Glückseligkeit umfaßt sie, ist ihrem Begriffe nach das Einzelne, sich Verändernde, ohne Allgemeinheit und Bestand. Das Allgemeine (der Verstand) hängt als eine leere Form an einem ihm ganz unangemessenen Inhalte.

c. Hegesias.

Merkwürdig ist deswegen, daß ein anderer Cyrenaiker, Hegesias, eben diese Unangemessenheit der Empfindung und der Allgemeinheit, welche gegen das Einzelne ist, ebensowohl das Angenehme

als das Unangenehme in sich hat, erkannte. Indem er überhaupt das Allgemeine fester auffaßte und mehr geltend machte: so verschwand ihm alle Bestimmung der Einzelnheit, — in der That ihr Princip verschwand. Es kam ihm zum Bewußtseyn, daß die Empfindung, dieß Einzelne, nichts an sich. Indem er auch die Empfindung, „das Vergnügen zum Zwecke machte:“ so ist sie ihm das Allgemeine gewesen. Ist das Vergnügen Zweck, so ist nach dem Inhalt zu fragen; untersucht man diesen Inhalt, so ist jeder Inhalt besonderer, welcher dem Allgemeinen nicht angemessen ist. Die Dialektik des Besonderen tritt ein; bis zu dieser Konsequenz hat Hegesias das cyrenaische Princip verfolgt. Dieß Allgemeine ist in dem enthalten, was er aussprach, wie wir es oft genug sagen hören, „daß es keine“ — nichts Besonderes — „vollkommene Glückseligkeit gebe.“ Er sagt: „Der Körper werde von mannigfaltigen Leiden geplagt, und die Seele leide da mit; es sey deswegen gleichgültig, Leben oder den Tod zu erwählen. An sich sey nichts angenehm oder unangenehm,“ d. h. eben, es ist ein leeres Wort, das Vergnügen als das Ansich auszusprechen; denn es ist vielmehr das Richtige, das keine Bestimmung in sich selbst hat, — Negation objektiver Bestimmtheit. Dieß Kriterium des Angenehmen und Unangenehmen sey selber etwas ganz Unbestimmtes; ist so ganz unbestimmt gemacht. „Die Seltenheit, Neuheit oder der Ueberdruß des Vergnügens erzeuge in Einigen Vergnügen, in Anderen Mißvergnügen. Armuth und Reichthum hat keine Bedeutung für das Angenehme; denn wir sehen die Reichen nicht vorzüglicher die Freude genießen, als die Armen. Ebenso ist Sklaverei und Freiheit, edle und unedle Geburt, Ruhm und Unberühmtheit gleichgültig für das Angenehme.“ *)

„Nur dem Thoren kann daran gelegen seyn, zu leben, dem Weisen ist dieß gleichgültig,“ — und er mithin unabhängig;

*) *Diog. Laërt. II*, §. 93 — 94.

vor dem Allgemeinen, was so festgehalten ist, schwindet alles Bestimmte, selbst das Leben. „Der Weise lebt nur für sich, um sein selbst willen; er hält keinen Anderen seiner gleich würdig. Denn wenn er auch von Anderen" (als: Freunden, — von außen u. s. f.) „die größten Vortheile (Genuß) erlangt (*καρποῦσθαι*): so kommt das dem nicht gleich, was er sich selbst giebt." Der Weise ist, wie wenn jetzt gefragt wird: Was kann Ich wissen? Was soll Ich glauben? Was darf ich hoffen? Was ist das höchste Interesse des Subjekts? Nicht: Was ist Wahrheit, recht, an und für sich, in sich bestimmt? Sondern: Was ist wahr und recht, insofern es Einsicht, Ueberzeugung, Wissen des Individuums und Weise seiner Existenz ist? „Hegesias und seine Freunde hoben" (nach Diogenes) „auch die Empfindung auf, weil sie keine richtige (genaue) Erkenntniß gebe." Das ist im Ganzen skeptisch. Sie sagen ferner noch: „Zu thun ist, was mit Gründen das Beste scheint (*τῶν τ' εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν*). Dem Fehler gehöre Verzeihung; denn Niemand fehle freiwillig, sondern durch eine Leidenschaft überwältigt. Der Weise hasse nicht, sondern belehre vielmehr. Sein Bestreben gehe überhaupt nicht sowohl darauf, Güter zu erlangen (*ἐν τῇ ἀγαθῶν αἱρέσει*), als die Uebel zu fliehen; sein Zweck sey, ohne Beschwerde und Leid zu leben." *)

Es ist hier bei Hegesias die größere Konsequenz des Gedankens durchgeführt zu sehen. Wenn vom Einzelnen die Rede ist und er das Wesentliche bleibt, — er aber in die Allgemeinheit aufgefaßt wird: so verschwinden in ihm alle die Bestimmtheiten, welche dem Gefühle angehören; es verschwindet ebenso hiermit die Summe der Bestimmtheiten — oder die Einzelnheit des Bewußtseyns als solche —, des Angenehmen, des Genusses, u. s. f., überhaupt hiermit das Leben als unwesentlich. Das Princip der individuellen Freiheit scheint ganz auf's Einzelne zu gehen; wird

*) *Diog. Laërt. II*, §. 95.

dieß gedacht als Allgemeines, so löst sich alles Besondere auf, es ist gleichgültig. Diese Allgemeinheit und Freiheit des Selbstbewußtseyns, die Hegesias als Princip heraushob, sprach er (es kommt das Stoische und Epikuräische heraus: „Alles ist Dasselbe") als vollkommene Gleichgültigkeit, Zustand des Weisen aus; — eine Gleichgültigkeit, auf die wir alle philosophischen Systeme dieser Zeit (Art) werden hinaus gehen sehen: Dieß Aufgeben aller Realität, das gänzliche Insichzurückgehen des Lebens. Es wird erzählt, daß Hegesias, der in Alexandrien lebte, das Lehren von dem damaligen Ptolemäer verboten worden, weil er viele seiner Zuhörer mit einer solchen Gleichgültigkeit und Ueberdruß des Lebens entflammte, daß sie es sich selbst nahmen. *)

d. Anniceris.

Noch wird Anniceris und seine Anhänger angeführt, in welchen die Bestimmtheit des Princips der cyrenaischen Schule sich eigentlich ganz verläßt. Das Allgemeine verliert sich in der Schule; sie sinkt herunter. Anniceris hat der philosophischen Bildung eine andere Richtung gegeben, die späterhin auch bei den Aristotelikern und Cicero eintritt; — eine Bildung, die popular ist. Es wird von ihnen angeführt, „daß sie Freundschaft im gemeinen Leben, so wie Dank, Ehre gegen Eltern, und für's Vaterland etwas zu thun, zugestanden" als Zweck, Interesse des Menschen. „Obschon der Weise sich Beschwerlichkeiten und Geschäften unterziehe, so könne er dessen ungeachtet glücklich seyn, wenn er selbst wenig Vergnügen dabei gewinne. Freundschaft sey nicht um des Nutzens willen (*διὰ τὰς χρείας*) allein zu errichten, sondern wegen des sich erzeugenden Wohlwollens; und aus Liebe zum Freunde seyen auch Lasten und Beschwerlichkeiten zu übernehmen." **) So geht es zum Popu-

*) *Cic. Tusc. Quaest. I,* 34; *Val. Max. VIII.* 9.
**) *Diog. Laërt. II,* §. 96 — 97.

laren, mehr in die moralische Weise über; das theoretisch Spekulative verliert sich. Eine Weise moralischen Philosophirens entsteht, die bei Cicero und den späteren Peripatetikern, in der Weise, wie sich die aristotelische Philosophie zur Zeit des Cicero gemacht hatte, das Uebergewicht hatte.

Den Gang der cyrenaischen Schule sehen wir also diesen: Die Eine Wendung ist das Aufheben, das Ueberspringen des Princips selbst; die andere Wendung geht in das Populare, für die Konsequenz des Denkens ist da kein Interesse mehr. Kriterium und der Weise sind Ausdrücke, die jetzt sehr häufig werden; κριτήριον ist Urtheil, jetzt Bestimmtheit im Allgemeinen. Die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns als Wesen, — aber als Wesen allgemein, — so als allgemein aufgefaßt: entsteht dann das, was man das Ideal des Weisen zu nennen pflegt; es ist der Einzelne, aber als allgemein vorgestellt. Diese Rednerei vom Weisen ist allgemein bei den Stoikern, Epikuräern, — ohne Begriff; es ist *sein* Zweck, nicht der allgemeine Zweck der Welt. Statt der Wissenschaft des an und für sich Objektiven ist Wahrheit, Recht, als Inhalt, in Form eines existirenden Subjekts. Es handelt sich aber nicht von dem weisen Manne, sondern um die Weisheit des Universums, die reale Vernunft. Eine dritte Bestimmung ist dieß: Das Allgemeine ist das Gute; die Seite der Realität ist das Vergnügen, das Glück, — dieses ist einzelne Existenz, unmittelbare Wirklichkeit. Wie stimmt nun Beides zusammen? Die philosophischen Schulen haben diesen Zusammenhang beider Bestimmungen (die höher Seyn und Denken sind) aufgestellt.

3. Die cynische Schule.

Von derselben ist nichts Besonderes zu bemerken. Die Cyniker haben wenig philosophische Ausbildung, und zu einem System, zu einer Wissenschaft haben sie es nicht gebracht; später wurde es erst durch die Stoiker zu einer philosophischen

Disciplin. Bei den Cynikern, wie bei den Cyrenaikern, war die Richtung: Zu bestimmen, was für das Bewußtseyn sowohl für seine Erkenntniß als für seine Handlungen das Princip seyn sollte. Die Cyniker haben auch das Gute als allgemeinen Zweck gesetzt: Worin ist es zu suchen für den individuellen Menschen? Wenn die Cyrenaiker, ihrem bestimmten Princip nach, das Bewußtseyn seiner als eines Einzelnen oder das Gefühl zum Wesen für das Bewußtseyn machten: so dagegen die Cyniker diese Einzelnheit, insofern sie unmittelbar für mich die Form der Allgemeinheit hat; d. h. insofern ich ein gegen alle Einzelnheit gleichgültiges, freies Bewußtseyn bin. Sie stehen zunächst den Cyrenaikern entgegen; denn während diesen das Gefühl als Princip erscheint, das freilich, indem es durch den Gedanken bestimmt werden soll, zur Allgemeinheit und vollkommenen Freiheit erweitert wird: fangen jene mit der vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit als Bestimmung des Menschen an. Es ist dieselbe Gleichgültigkeit des Selbstbewußtseyns, welche Hegesias als das Wesen ausgesprochen hatte; diese Extreme in der Konsequenz ihres Satzes heben sich selbst auf, und gehen in einander über. Bei den Cyrenaikern ist die rückkehrende Bewegung der Dinge ins Bewußtseyn: Es ist nichts für mich das Wesen; den Cynikern ist es ebenso um sich selbst zu thun, das einzelne Selbstbewußtseyn war gleichfalls Princip. Die Cyniker haben, wenigstens im Anfang, den Grundsatz für die Bestimmung des Menschen aufgestellt: Freiheit und Gleichgültigkeit sowohl des Gedankens als des wirklichen Lebens gegen alle äußere Einzelnheit, besonderen Zwecke, Bedürfnisse und Genüsse; so daß die Bildung nicht nur zur Unabhängigkeit in sich, zur Gleichgültigkeit dagegen, fortgehe, wie bei den Cyrenaikern, sondern zur ausdrücklichen Entbehrung, Beschränkung der Bedürfnisse auf das Nothwendige, was die Natur unmittelbar fordert. Die Cyniker haben als den Inhalt des Guten die höchste Unabhängigkeit von der Natur gesetzt, d. h. die wenigsten Be-

dürfnisse; es ist eine Flucht vor dem Genusse, eine Flucht vor dem Angenehmen der Empfindung. Das Negative dagegen ist hier das Bestimmende, wie auch später dieser Gegensatz zwischen Cynikern und Cyrenaikern ebenso zwischen den Stoikern und Epikuräern hervortritt. Es zeigt sich hier schon, wie die Cyniker das Negative zum Princip machten, — dieselbe Negation, die sich auch findet in der weiteren Ausbildung, die die cyrenaische Philosophie genommen hat.

Keine wissenschaftliche Wichtigkeit hat die cynische Schule nicht; sie macht nur ein Moment aus, das nothwendig im Bewußtseyn des Allgemeinen vorkommen muß: Das Bewußtseyn muß sich in seiner Einzelnheit frei wissen von aller Abhängigkeit der Dinge und Genusses. (Wer am Reichthume oder dem Vergnügen hängt, dem ist als reales Bewußtseyn in der That solche Dinglichkeit oder seine Einzelnheit das Wesen.) Allein die Cyniker fixirten dieß Moment so, daß sie die Freiheit in die wirkliche Entsagung des sogenannten Ueberflüssigen setzten; sie erkannten nur diese abstrakte bewegungslose Selbstständigkeit, die sich mit Genuß, Interesse für das allgemeine Leben und in demselben nicht einläßt. Allein die wahrhafte Freiheit besteht nicht in dieser Flucht des Genusses, und der Beschäftigung die auf andere Menschen, andere Lebenszwecke geht; sondern daß das Bewußtseyn, in dieser Verwickelung in alle Realität, über ihr steht, und frei von ihr ist.

a. Antisthenes.

Antisthenes ist der Erste, der als Cyniker auftritt, ein Athener und Freund des Sokrates. Er lebte und lehrte zu Athen „in einem Gymnasium, das Cynosarges hieß; er ist *ἁπλοκύων,* der einfache Hund, genannt worden. Seine Mutter war aus Thracien; dieß wurde ihm oft vorgeworfen," — ein Vorwurf, der bei uns unschicklich ist. „Er antwortete: Die Mutter der Götter war eine Phrygierin, und die Athenienser,

die sich so viel darauf einbilden, Eingeborne zu seyn, sind um nichts edler, als die eingebornen Muscheln und Heuschrecken. Er hat sich bei Gorgias und Sokrates gebildet; ging aus dem Piräus täglich in die Stadt, den Sokrates zu hören." *) Er hat Mehreres geschrieben und gilt nach allen Zeugen als ein höchst gebildeter, edler und strenger Mann, der es auch anfing, auf die äußerliche Aermlichkeit der Lebensweise einen Werth zu legen. Es werden die Titel mehrerer seiner Schriften erwähnt. **) Die Grundsätze des Antisthenes sind einfach; der Inhalt seiner Lehre bleibt beim Allgemeinen stehen. Es ist aber überflüssig, etwas Näheres von seinen Lehren anzuführen. Sie bestehen in dergleichen schönen Reden (allgemeinen Regeln), wie „daß die Tugend sich selbst genüge, und nichts bedürfe als der Charakter-Stärke des Sokrates." — „Keine Bedürfnisse haben, ist göttlich; so wenig als möglich, komme dem Göttlichen am Nächsten." ***) — „Das Gute ist schön, das Böse ist schimpflich. — Die Tugend bestehe in Werken, und bedürfe nicht vieler Reden und Gründe, noch Lehren. Die Bestimmung des Menschen sey ein tugendhaftes Leben. Der Weise begnüge sich mit sich selbst; denn er besitze Alles, was die Anderen zu besitzen scheinen. Ihm genüge seine eigene Tugend; er sey überall auf der Welt zu Hause. Wenn er des Ruhmes entbehre, so sey dieß nicht für ein Uebel, sondern für eine Wohlthat anzusehen" u. s. f. †) (Die Cyrenaiker lehrten im Gegentheil, daß man allein durch das Denken Vergnügen in sich finde.) Da sehen wir denn hier schon wieder die langweilige allgemeine Rednerei von dem Weisen anheben, die von den Stoikern, so wie den Epikuräern dann noch mehr ausgesponnen und weitläufiger ge-

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 13; 1 — 2.

**) *eod.* §. 15 — 18.

***) *Diog. Laërt. VI*, §. 105; *Tennemann B. II, S.* 92; (*Diog. Laërt. II*, §. 27).

†) Diog. Laërt. VI, §. 11 — 12: *αὐταρκῆ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος κ. τ. λ.*

macht worden ist; — dem Ideale, wo es sich um das Subjekt handelt, um seine Bestimmung, um seine Befriedigung, — und wo dann seine Befriedigung darin gesetzt wird, seine Bedürfnisse zu vereinfachen.

Wenn Antisthenes sagt, daß die Tugend nicht der Gründe und Lehren bedürfe: so vergißt er, daß er selbst eben durch die Bildung seines Geistes sich diese Unabhängigkeit desselben erworben. Er hat es nur als Resultat der Bildung angesehen, Allem zu entsagen, was die Menschen begehren. Wir sehen zugleich, daß Tugend eine andere Bedeutung erhalten hat. Sie ist nicht bewußtlose Tugend, wie die unmittelbare eines Bürgers eines freien Volkes, der seine Pflichten gegen Vaterland, Stand und Familie so erfüllt, wie Vaterland, Stand es unmittelbar fordern. Das Bewußtseyn, aus sich herausgegangen, bedarf jetzt, Geist zu werden, alle Realität zu ergreifen und derselben als der seinigen bewußt zu werden, oder zu begreifen. Solcherlei Zustände aber, die Unschuld oder Schönheit der Seele und dergleichen genannt werden, sind Kinderzustände, die an ihrer Stelle jetzt gepriesen werden, aus denen der Mensch, weil er vernünftig ist, heraustreten muß, und aus der aufgehobenen Unmittelbarkeit sich wieder erschaffen muß.

Antisthenes hat noch in dieser cynischen Philosophie eine edle gebildete Gestalt gehabt. Aber dieser Gestalt liegt dann die Rohheit, die Gemeinheit des Betragens, die Schamlosigkeit sehr nahe; und in diese ist der Cynismus auch später übergegangen. Daher der viele Spott und die Späße auf die Cyniker. (Die individuelle Manier und die Stärke des Charakters der Einzelnen macht sie interessant.) Von Antisthenes schon wird erzählt, „Sokrates habe zu ihm gesagt, als er ein Loch im Mantel herausgekehrt: Ich sehe durch das Loch Deines Mantels Deine Eitelkeit (φιλοδοξίαν).“ *) Sokrates sagte dem Antisthenes, er solle den Grazien opfern.

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 8; *II*, §. 36.

b. Diogenes.

Diogenes von Sinope, der κύων. Ihre Bestimmung setzten diese Cyniker in die Freiheit und Unabhängigkeit; und zwar so, daß sie negativer Art, wesentlich Entbehrung seyn sollte. Aber diese Gebundenheit durch Bedürfnisse auf's äußerste zu vermindern, ist nur eine abstrakte Freiheit. Die konkrete Freiheit besteht darin, sich zwar gleichgültig gegen die Bedürfnisse zu verhalten, aber sie nicht zu vermeiden; sondern in diesem Genusse selbst frei zu seyn, und in Sittlichkeit und im Antheil am rechtlichen Leben der Menschen zu verharren. Die abstrakte Freiheit giebt dagegen die Sittlichkeit auf, — das Individuum zieht sich in seine Subjektivität zurück, — sie ist folglich ein Moment der Unsittlichkeit.

Es gehörte zu dem Cynismus eine einfache Garderobe: „Ein dicker Prügel vom wilden Oelbaum, ein lumpiger verdoppelter Mantel ohne Unterkleid, der auch Bette bei Nacht war, ein Bettelsack für die nöthigen Lebensmittel, und ein Becher zum Wasser=Schöpfen," *) — gleichsam das Kostume, wodurch diese Cyniker sich signalisirten. Das, worauf sie den höchsten Werth legten, ist die Vereinfachung der Bedürfnisse; hierbei nur der Natur zu folgen, erscheint leicht plausibel. Die Bedürfnisse erscheinen als Abhängigkeit von der Natur, und diese steht der Freiheit des Geistes gegenüber; die Abhängigkeit so auf das Minimum zu reduciren, erscheint als ein Gedanke, der sich empfiehlt. Aber dieß Minimum ist selbst sogleich unbestimmt; und wenn dieser Werth darauf gesetzt wird, sich auf die Natur zu beschränken: so wird eben damit ein zu großer Werth auf das Andere, und auf die Entbehrung des Anderen gelegt. Es ist das, was auch im Princip des Mönchswesens vorkommt. Die Entsagung, das Negative, enthält zugleich eine affirmative Rich=

---

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 13; §. 22; §. 37; *Tennemann B. II, S.* 89.

tung auf das, dem entsagt wird; und die Entsagung und die Wichtigkeit dessen, dem entsagt wird, wird zu viel hervorgehoben. Die Kleidung der Cyniker erklärt Sokrates schon für Eitelkeit. Es ist nicht eine Sache vernünftiger Bestimmung; das Bedürfniß regulirt da. Im Norden muß man sich anders kleiden, als im Inneren von Afrika; das macht sich von selbst, man geht im Winter nicht in baumwollenen Kleidern. Das Weitere ist ohne Verstand; es ist dem Zufall, der Meinung hingegeben. Da ist es nicht meine Sache, etwas zu erfinden; es haben es Gottlob schon Andere erfunden. Der Schnitt meines Rocks wird bestimmt, man muß es der Meinung überlassen — der Schneider wird es schon machen —; die Hauptsache ist die Gleichgültigkeit, die man ihm bezeigt: Wenn es gleichgültig, so ist er auch als ein Gleichgültiges zu behandeln. (Die Abhängigkeit von der Mode, Gewohnheit ist noch immer besser, als von der Natur.) In neuerer Zeit war so die altdeutsche Kleidung in Rücksicht auf den Patriotismus wichtig. Es ist nicht gehörig, daß man seinen Verstand auf dergleichen richtet; nur die Gleichgültigkeit ist der Gesichtspunkt, der dabei herrschen muß. Man weiß sich etwas damit, will Aufsehen machen; es ist Geckenhaftigkeit, sich gegen die Mode zu setzen. Ich muß mich hierin nicht selbst bestimmen, noch dieß in den Kreis meiner Interessen ziehen: sondern es thun, wie ich es bestimmt finde.

Derselbe Gedanke der Cyniker bezieht sich auch auf die anderen Bedürfnisse. Eine solche Lebensart, wie die der Cyniker, die ein Resultat der Bildung seyn soll, ist wesentlich bedingt durch die Bildung des Geistes überhaupt. Die Cyniker waren noch keine Anachoreten; ihr Bewußtseyn stand noch wesentlich in Beziehung auf anderes Bewußtseyn. Antisthenes und Diogenes haben in Athen gelebt, und nur dort existiren können. Zur Bildung überhaupt gehört aber auch die Ausführung der Bildung auf die größte Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse und der Weise ihrer Befriedigung. In neuerer Zeit haben sich

die Bedürfnisse sehr vermehrt; dieß ist nun das Spalten der allgemeinen Bedürfnisse in viele besondere Bedürfnisse und Weisen der Befriedigung. Dieß gehört dem Verstande an, ist Thätigkeit des Verstandes; der Luxus hat so hier seine Stelle in der Anwendung des Verstandes. Moralischer Weise kann man dagegen deklamiren, aber in einem Staate müssen alle Anlagen, alle Richtungen, alle Weisen ihre vollkommene Breite haben, müssen sich ergehen können; und jedes Individuum kann daran Theil nehmen, so weit es will, nur muß es sich im Ganzen nach dem Allgemeinen richten. Die Hauptsache ist, keinen größeren Werth darin zu legen, als die Sache erfordert; oder im Allgemeinen keinen Werth darin zu legen, es zu besitzen, noch es zu entbehren.

Diogenes von Sinope, der bekannteste Cyniker, hat sich noch mehr als Antisthenes durch seine äußere Lebensweise, so wie durch seine beißenden, oft auch witzigen Einfälle und bitteren und sarkastischen Gegenreden ausgezeichnet.*) Er erhielt aber auch oft ebenso passende Antworten. Er ist Hund genannt worden, wie er den Aristipp den königlichen Hund nannte; dem Diogenes ist von Gassenjungen geschehen, was dem Aristipp von Königen. Diogenes ist nur durch seine Lebensweise berühmt; bei ihm, so wie bei den Späteren, nahm der Cynismus die Bedeutung mehr bloß einer Lebensweise als einer Philosophie an. Er beschränkte sich auf das engste Naturbedürfniß, wollte sich lustig machen über die Anderen, die nicht so dachten als er und die sich über seine Manier lustig machten. Diogenes hat überall herumgelebt, in den Straßen Athens, auf Märkten, in Fässern; und gewöhnlich „in der Stoa Jupiters in Athen sich aufgehalten und geschlafen: so daß er sagte, die Athenienser hätten ihm einen prächtigen Aufenthaltsort erbauen lassen.“ **)

---

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 74.
**) *eod. VI*, §. 22.

Von ihm sind nur Anekdoten zu erzählen. „Auf einer Seereise nach Aegina fiel er Seeräubern in die Hände, und sollte als Sklave in Kreta verkauft werden. Befragt, was er verstehe, erwiederte er: Männern zu gebieten; und gab dem Herold auf, er solle ausrufen: Wer einen Herrn kaufen wolle. Es kaufte ihn ein gewisser Xeniades aus Korinth, dessen Söhne er unterrichtete und bildete." *) Von seinem Aufenthalt in Athen werden viel Geschichten erzählt. Er war dort der Gegensatz der Grobheit und Wegwerfung zu Aristipp's Schmarotzer-Philosophie. Aristipp setzte keinen Werth in seine Genüsse, so wenig als in seine Entbehrungen; Diogenes aber in seine Aermlichkeit. „Diogenes wusch einmal seinen Kohl, als Aristipp bei ihm vorüberging; er rief ihm zu: Wenn Du Deinen Kohl selbst zu waschen wüßtest, würdest Du nicht den Königen nachlaufen. Aristipp entgegnete" passend: „Wenn Du mit Menschen umzugehen wüßtest, würdest Du nicht Kohl waschen." **) „In Plato's Wohnung trat er einst mit schmutzigen Füßen auf die schönen Fußteppiche herum, sagend: Ich trete den Hochmuth (τύφον) des Plato zusammen. Ja, aber mit einem anderen Hochmuth, erwiederte Plato" ***) ebenso passend. Oder: „Als Diogenes einst ganz vom Regen durchnäßt da stand, und die Umstehenden ihn beklagten, sagte Plato: Wenn Ihr Euch seiner erbarmen wollt, so geht nur weg von hier;" der Grund seiner Eitelkeit, ist hinzuzudenken, †) — fällt hinweg, sich Euch zu zeigen, Eure Bewunderung zu erhaschen, welche ihn dieß thun macht. „Er hat einmal Prügel gekriegt," — wie oft die Anekdoten sich da herum drehen, — „legte sich ein großes Pflaster auf seine Wunde und schrieb die Namen derer darauf, die ihn geschlagen hatten; setzte sie so dem Tadel Aller aus." (Daß Dio-

*) *Diog. Laërt. VI*, §. 29—30, 74.
**) *eod. II*, §. 68.
***) *eod. VI*, §. 26.
†) *eod. VI*, §. 41.

dieß gedacht als Allgemeines, so löst sich alles Besondere auf, es ist gleichgültig. Diese Allgemeinheit und Freiheit des Selbstbewußtseyns, die Hegesias als Princip heraushob, sprach er (es kommt das Stoische und Epikuräische heraus: „Alles ist Dasselbe") als vollkommene Gleichgültigkeit, Zustand des Weisen aus; — eine Gleichgültigkeit, auf die wir alle philosophischen Systeme dieser Zeit (Art) werden hinaus gehen sehen: Dieß Aufgeben aller Realität, das gänzliche Insichzurückgehen des Lebens. Es wird erzählt, daß Hegesias, der in Alexandrien lebte, das Lehren von dem damaligen Ptolemäer verboten worden, weil er viele seiner Zuhörer mit einer solchen Gleichgültigkeit und Ueberdruß des Lebens entflammte, daß sie es sich selbst nahmen. *)

d. Anniceris.

Noch wird Anniceris und seine Anhänger angeführt, in welchen die Bestimmtheit des Princips der cyrenaischen Schule sich eigentlich ganz verläßt. Das Allgemeine verliert sich in der Schule; sie sinkt herunter. Anniceris hat der philosophischen Bildung eine andere Richtung gegeben, die späterhin auch bei den Aristotelikern und Cicero eintritt; — eine Bildung, die popular ist. Es wird von ihnen angeführt, „daß sie Freundschaft im gemeinen Leben, so wie Dank, Ehre gegen Eltern, und für's Vaterland etwas zu thun, zugestanden" als Zweck, Interesse des Menschen. „Obschon der Weise sich Beschwerlichkeiten und Geschäften unterziehe, so könne er dessen ungeachtet glücklich seyn, wenn er selbst wenig Vergnügen dabei gewinne. Freundschaft sey nicht um des Nutzens willen (*διὰ τὰς χρείας*) allein zu errichten, sondern wegen des sich erzeugenden Wohlwollens; und aus Liebe zum Freunde seyen auch Lasten und Beschwerlichkeiten zu übernehmen." **) So geht es zum Popu-

---

*) *Cic. Tusc. Quaest. I*, 34; *Val. Max. VIII.* 9.

**) *Diog. Laërt. II*, §. 96—97.

laren, mehr in die moralische Weise über; das theoretisch Spekulative verliert sich. Eine Weise moralischen Philosophirens entsteht, die bei Cicero und den späteren Peripatetikern, in der Weise, wie sich die aristotelische Philosophie zur Zeit des Cicero gemacht hatte, das Uebergewicht hatte.

Den Gang der cyrenaischen Schule sehen wir also diesen: Die Eine Wendung ist das Aufheben, das Ueberspringen des Princips selbst; die andere Wendung geht in das Populare, für die Konsequenz des Denkens ist da kein Interesse mehr. Kriterium und der Weise sind Ausdrücke, die jetzt sehr häufig werden; *κριτήριον* ist Urtheil, jetzt Bestimmtheit im Allgemeinen. Die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns als Wesen, — aber als Wesen allgemein, — so als allgemein aufgefaßt: entsteht dann das, was man das Ideal des Weisen zu nennen pflegt; es ist der Einzelne, aber als allgemein vorgestellt. Diese Rednerei vom Weisen ist allgemein bei den Stoikern, Epikuräern, — ohne Begriff; es ist sein Zweck, nicht der allgemeine Zweck der Welt. Statt der Wissenschaft des an und für sich Objektiven ist Wahrheit, Recht, als Inhalt, in Form eines existirenden Subjekts. Es handelt sich aber nicht von dem weisen Manne, sondern um die Weisheit des Universums, die reale Vernunft. Eine dritte Bestimmung ist dieß: Das Allgemeine ist das Gute; die Seite der Realität ist das Vergnügen, das Glück, — dieses ist einzelne Existenz, unmittelbare Wirklichkeit. Wie stimmt nun Beides zusammen? Die philosophischen Schulen haben diesen Zusammenhang beider Bestimmungen (die höher Seyn und Denken sind) aufgestellt.

3. Die cynische Schule.

Von derselben ist nichts Besonderes zu bemerken. Die Cyniker haben wenig philosophische Ausbildung, und zu einem System, zu einer Wissenschaft haben sie es nicht gebracht; später wurde es erst durch die Stoiker zu einer philosophischen

Eins der schönsten Geschenke, welche uns das Schicksal aus dem Alterthum aufbewahrt, sind ohne Zweifel die platonischen Werke. Seine Philosophie aber, die in ihnen nicht eigentlich in systematischer Form vorgetragen ist, daraus darzustellen, ist nicht so sehr durch sie selbst erschwert, als dadurch, daß diese Philosophie von verschiedenen Zeiten verschieden aufgefaßt worden, besonders aber von den plumpen Händen neuerer Zeiten vielfach betastet worden ist, die ihre rohen Vorstellungen entweder da hinein getragen, unvermögend das Geistige geistig zu fassen, oder dasjenige für das Wesentliche und Merkwürdigste in Plato's Philosophie angesehen, was in der That der Philosophie nicht angehört, sondern der Vorstellungsweise. Eigentlich aber erschwert nur Unkenntniß der Philosophie die Auffassung der platonischen Philosophie.

Plato ist eins von den welthistorischen Individuen, seine Philosophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgende Zeiten für die Bildung und Entwickelung des Geistes den bedeutendsten Einfluß gehabt haben; die christliche Religion, die dieß hohe Princip in sich enthält, ist zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Uebersinnlichen geworden durch den großen Anfang, den Plato schon gemacht hatte. Das Eigenthümliche der platonischen Philosophie ist die Richtung auf die intellektuelle, übersinnliche Welt, die Erhebung des Bewußtseyns in das geistige Reich; so daß das Intellektuelle die Gestalt von Uebersinnlichem, von Geistigem, was dem Denken angehört, erhält, daß es in dieser Gestalt für das Bewußtseyn die Wichtigkeit bekommt, in das Bewußtseyn eingeführt wird, und das Bewußtseyn einen festen Fuß in diesem Boden faßt. Die christliche Religion hat dann das Princip der Bestimmung des Menschen zur Seligkeit, — oder daß sein inneres geistiges Wesen sein wahrhaftes Wesen ist, hat sie in ihrer eigenthümlichen Weise zum allgemeinen Princip gemacht. Aber daß dieß Princip organisirt ist zu einer

geistigen Welt, — daran hat Plato und seine Philosophie den größten Theil gehabt.

Vorher haben wir seiner Lebensumstände zu erwähnen. „Plato war ein Athener, wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade, oder nach Dodwell Ol. 87, 4 (429 v. Chr. Geburt) zu Anfang des peloponnesischen Krieges geboren, in dem Jahre, in welchem Perikles starb.“ Er war 39 oder 40 Jahre jünger, als Sokrates. „Sein Vater Ariston leitete sein Geschlecht von Kodrus her; seine Mutter Periktione stammte von Solon ab. Der Vatersbruder von seiner Mutter war“ jener berühmte „Kritias“ (bei dieser Gelegenheit zu erwähnen), der ebenfalls mit Sokrates eine Zeit lang umgegangen war, und „einer der 30 Tyrannen Athens,“ der talentvollste, geistreichste, daher auch der gefährlichste und verhaßteste unter ihnen. *) Dem Sokrates wurde dieß besonders sehr übel genommen und zum Vorwurf gemacht, daß er solche Schüler, wie ihn und Alcibiades gehabt, die Athen durch ihren Leichtsinn fast an den Rand des Verderbens brachten. Denn wenn er sich in die Erziehung einmischte, die Andere ihren Kindern gaben: so war man zur Forderung berechtigt, daß das nicht tröge, was er zur Bildung der Jünglinge thun wollte. Kritias wird mit dem Cyrenaiker Theodorus und dem Diagoras aus Melos gewöhnlich von den Alten als Gottesläugner aufgeführt. Sextus Empirikus hat ein hübsches Fragment aus einem seiner Gedichte. **)

Plato nun aus diesem vornehmen Geschlechte entsprossen, (die Mittel seiner Bildung fehlten nicht), erhielt durch die angesehensten Sophisten eine Erziehung, die in ihm alle Geschicklichkeiten übte, die für einen Athener gemäß geachtet wurden. „Er erhielt erst später von seinem Lehrer den Namen Plato; in seiner Familie hieß er Aristokles. Einige schreiben seinen Na-

*) *Tennemann B. I. S.* 416, *B. II. S.* 190; *Diog. Laërt. III*, §. 1 — 3.

**) Sext. Empiricus adv. Physicos I, §. 51 — 54.

men der Breite seiner Stirn, Andere dem Reichthum und der Breite seiner Rede, Andere der Wohlgestalt, Breite seiner Figur zu. In seiner Jugend kultivirte er die Dichtkunst, und schrieb Tragödien" — (wie auch wohl bei uns die jungen Dichter mit Tragödien anfangen), — „Dithyramben und Gesänge" (μέλη, Lieder, Elegien, Epigramme). *) Von den letzten sind uns in der griechischen Anthologie noch verschiedene aufbehalten, die auf seine verschiedenen Geliebten gehen; unter anderen ein bekanntes an einen Aster (Stern), einen seiner besten Freunde, das einen artigen Einfall enthält:

> „Nach den Sternen blickst Du, mein Aster, o möcht' ich der Himmel
> Werden, um auf Dich mit so viel Augen zu sehn." **)

Ein Gedanke, der sich auch bei Shakespeare in Romeo und Julia findet. Er „dachte übrigens in seiner Jugend nicht anders, als sich den Staatsgeschäften zu widmen." ***) Er wurde von seinem Vater bald zu Sokrates gebracht. „Es wird erzählt, daß Sokrates die Nacht vorher geträumt habe, er habe einen jungen Schwan auf seinen Knien sitzen, dessen Flügel schnell gewachsen, und der jetzt aufgeflogen sey" (zum Himmel) „mit den lieblichsten Gesängen." †) Ueberhaupt erwähnen die Alten vieler solcher Züge, die die hohe Verehrung und Liebe beurkunden, die seiner stillen Größe, seiner Erhabenheit in der höchsten Einfachheit und Lieblichkeit von seinen Zeitgenossen und den Späteren zu Theil geworden und ihm den Namen des Göttlichen gegeben hat. Sokrates' Umgang und Weisheit konnte Plato nicht genügen. Er beschäftigte sich noch mit den älteren Philosophen, vornehmlich dem Heraklit. Aristoteles ††) giebt

---

*) *Diog. Laërt. III*, §. 4 — 5.

**) *eod. III*, §. 29.

***) *Plat. Epistol. VII*, *p.* 324 (*p.* 428).

†) *Diog. Laërt. III*, §. 5.

††) Metaph. I, 6: συγγενόμενος Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις.

an, daß er, schon ehe er zu Sokrates gekommen, „mit Kratylus umgegangen, und in die herakliteische Lehre eingeweiht.“ Er studirte auch die Eleaten und ins Besondere die Pythagoräer; und hatte Umgang mit den berühmtesten Sophisten. Nachdem er sich so in die Philosophie vertieft hatte, verlor er das Interesse an Staatsangelegenheiten, entsagte denselben gänzlich und widmete sich ganz den Wissenschaften. Seine Pflicht des Kriegsdienstes als Athenienser erfüllte er, wie Sokrates; er soll drei Feldzüge mitgemacht haben. *)

Nach der Hinrichtung des Sokrates „floh er, wie viele andere Philosophen, aus Athen und begab sich,“ wie schon erwähnt, „zu Euklid nach Megara. (8 Jahre hatte er mit Sokrates Umgang, vom 20. Jahre an.) Von Megara ging er dann bald auf Reisen, zuerst nach Cyrene in Afrika, wo er sich besonders auf Mathematik unter Anleitung des berühmten Mathematikers Theodorus legte,“ den er auch in mehreren seiner Dialoge als mitsprechende Person einführt. Plato selbst brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des delischen oder delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde, und sich, ähnlich dem pythagoräischen Lehrsatze, auf den Kubus bezieht: Nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Kubus gleich sey der Summe von zwei gegebenen Kubis. Dieses erfordert Konstruktion durch zwei Kurven. Bemerkenswerth ist, welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben. Es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte, und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe; — es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist. „Von Cyrene ging Plato nach Aegypten,“ vorzüglich aber bald darauf „nach Groß-Griechenland,“ wo er Theils die Pythagoräer der damaligen Zeit, — Archytas von Tarent, den berühmten Mathematiker, kennen

*) *Diog. Laërt. III*, §. 8.

gründet, fähig war, als er Theils nur persönliche Zuneigun
zu Plato gefaßt hatte, Theils auch nur die Eitelkeit ihn a
ihn fesselte. Dionysius konnte es jedoch nicht erlangen, da
er sich ihm fest verbinde; er wollte ihn allein besitzen, und die
war eine Zumuthung, die bei Plato keinen Eingang fand
Plato reiste ab. *) Sie trennten sich, und fühlten doch Beid
das Bedürfniß, sich zu vereinigen. Dionysius rief ihn zurück
um Versöhnung herbeizuführen. Dionysius konnte es nicht er
tragen, sich Plato nicht haben fest verbinden zu können; vor
züglich fand es Dionysius unerträglich, daß Plato nicht de
Dion aufgeben wollte. Plato gab sowohl dem Andringen sei
ner Familie, des Dion, als vorzüglich des Archytas und andern
Pythagoräer aus Tarent nach, an die sich Dionysius gewend
hatte, und die sich auch für die Versöhnung des Dionysius m
Dion und Plato interessirten; ja sie verbürgten sich sogar fü
seine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureisen. Dionysiu
konnte die Abwesenheit des Plato ebenso wenig, als seine An
wesenheit vertragen; er fühlte sich durch die letztere geni
Es begründete sich kein tieferes Verhältniß, das Verhältni
war abwechselnd; sie näherten sich wieder, und trennten sich vo
Neuem. Also auch der dritte Aufenthalt in Sicilien endig
mit Kaltsinnigkeit; das Verhältniß stellte sich nicht her. **)
Dieses Mal (einmal) stieg die Spannung wegen der Verhält
nisse mit Dion so hoch, daß als Plato aus Unzufriedenheit üb
das Verfahren des Dionysius mit Dion wieder wegreisen wollt
Dionysius ihm die Gelegenheit dazu benahm und zuletzt m
Gewalt abhalten wollte, Sicilien zu verlassen, — bis endli
die Pythagoräer von Tarent eintraten, den Plato von Dion
sius zurückforderten, seine Abreise durchsetzten und ihn nach Gri
chenland brachten; wobei auch noch der Umstand mitwirk

*) *Plat. Epist. VII, p.* 329 — 330 (*p.* 437 — 439).
**) *Plat. Epist III, p.* 317 — 318 (*p.* 411 — 415); *Epist. V*
p. 337 — 340 (*p.* 453 — 457).

daß Dionysius die üble Nachrede scheute, mit Plato nicht auf einem guten Fuße zu stehen. *)

Plato's Hoffnungen scheiterten. Es war eine Verirrung Plato's, durch Dionysius die Staatsverfassungen den Forderungen seiner philosophischen Idee anpassen zu wollen. Später schlug Plato es sogar anderen Staaten, die sich ausdrücklich an ihn wandten und ihn darum ersuchten, unter anderen den Bewohnern von Cyrene und den Arkadiern, ab, ihr Gesetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo viele griechische Staaten nicht mehr zurecht zu kommen wußten mit ihren Verfassungen, ohne etwas Neues finden zu können. **) Jetzt, in den letzten dreißig Jahren ***) hat man viele Verfassungen gemacht; und jedem Menschen, der sich viel damit beschäftigt hat, wird es leicht seyn, eine solche zu machen. Aber das Theoretische reicht bei einer Verfassung nicht hin, es sind nicht Individuen, die sie machen; es ist ein Göttliches, Geistiges, was sich durch die Geschichte macht. Es ist so stark, daß der Gedanke eines Individuums gegen diese Macht des Weltgeistes nichts bedeutet; und wenn diese Gedanken etwas bedeuten, realisirt werden können: so sind sie nichts Anderes, als das Produkt dieser Macht des allgemeinen Geistes. Der Einfall, daß Plato Gesetzgeber werden sollte, war dieser Zeit nicht angemessen; Solon, Lykurg waren es, aber in der Zeit Plato's war dieß nicht mehr zu machen. Plato lehnte ein weiteres Einlassen in den Wunsch jener Staaten ab, weil sie nicht in die erste Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte; und diese war die Aufhebung alles Privat-Eigenthums. †) Dieß Princip werden wir später noch betrachten bei seiner praktischen Philosophie.

---

*) *Plat. Epist. VII*, *p.* 345 — 350 (*p.* 468 — 477); (*Diog. Laërt. III*, §. 18 — 23); *Plat. Epist. VII*, *p.* 340 (*p.* 457).

**) *Plat. Epist. VII*, *p.* 326 (*p.* 431).

***) *Vorlesungen von* 1825.

†) *Diog. Laërt. III*, §. 23 (*Menag. ad h. l.*); *Aelian. Var. Histor. II*, 42; *Plutarch. ad principem ineruditum*, *init. p.* 779 *ed. Xyl.*

lernte, bei dem er die pythagoräische Philosophie studirte, Theils die Schriften der älteren Pythagoräer um schweres Geld einkaufte. Auf Sicilien hat er Freundschaft mit Dion geknüpft. „Nach Athen zurückgekehrt, trat er in der Akademie als Lehrer auf, einem Haine oder Spaziergange, in dem sich ein Gymnasium befand, sich mit seinen Schülern unterhaltend. Die Anlage war gemacht zur Ehre des Heros Akademus;" *) aber Plato ist der wahre Heros der Akademie geworden, der die alte Bedeutung des Namens der Akademie verdrängt und den Heros verdunkelt hat, damit dieser unter Plato's Schutz, der sich an seine Stelle setzte, auf die Nachwelt komme.

Seinen Aufenthalt und seine Geschäfte in Athen unterbrach Plato durch ein dreimaliges Reisen nach Sicilien; — zu Dionysius dem Jüngeren, dem Herrscher von Syrakus und Sicilien. Das bedeutendste oder einzige äußere Verhältniß, in welches Plato trat, war seine Verbindung mit Dionysius. Theils die Freundschaft zu Dion, Theils besonders höhere Hoffnungen — durch Dionysius eine wahrhafte Staatsverfassung in die Wirklichkeit gesetzt zu sehen — zogen ihn in dieß Verhältniß, das aber nichts Dauerndes erzeugt hat. Dieß steht jetzt — oberflächlich — recht plausibel aus, und ist in hundert politischen Romanen zum Grunde gelegt: Ein junger Fürst, und hinter ihm, neben ihm steht ein weiser Mann, ein Philosoph, der ihn unterrichtet, inspirirt; — dieß ist eine Vorstellung, die in sich hohl ist. Der nächste Anverwandte des Dionysius, Dion, und andere angesehene Syrakusaner, Freunde des Dionysius, trugen sich mit der Hoffnung, daß Dionysius, den sein Vater sehr ungebildet hatte aufwachsen lassen, und in den sie den Begriff und Achtung für Philosophie gelegt und ihn sehr begierig gemacht hatten, Plato kennen zu lernen, — daß Dionysius durch die Bekanntschaft mit Plato sehr viel gewinnen würde, daß seine noch ungebildete Natur, und

*) *Diog. Laërt. III*, §. 6 — 7; 9.

die nicht bös schien, durch die Idee des Plato von einer wahrhaften Staatsverfassung so bestimmt werden würde, daß diese durch ihn in Sicilien zur Realisirung käme. Plato ließ sich hierdurch zu dem schiefen Schritt verleiten, nach Sicilien zu reisen. *) Dionysius fand viel Gefallen an Plato, und faßte eine solche Achtung zu ihm, daß er wünschte, auch von ihm geachtet zu werden. Allein dieß hielt nicht lange aus. Dionysius war eine von den mittelmäßigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung streben, die aber keiner Tiefe und keines Ernstes fähig sind, die den Schein davon haben, die keinen festen Charakter haben; — Charakter der Halbheit, Wollen und Nichtkönnen, wie heutiges Tags Ironie auf dem Theater, Einer meint tüchtig, vortrefflich zu seyn, und doch nur ein Lump ist. Und damit kann auch nur ein solches Verhältniß vorgestellt werden. Nur die Halbheit läßt sich leiten, aber eben diese Halbheit ist es, die selbst den Plan zerstört, unmöglich macht, — die Veranlassung zu solchen Plänen giebt, und sie zugleich unausführbar macht. Es war durch Plato und Dionysius' übrige Umgebung eine Achtung für die Wissenschaft und Bildung angefacht worden. Seine Theilnahme an der Philosophie war ebenso oberflächlich, als seine vielfachen Versuche in der Dichtkunst. Er wollte Alles seyn, Dichter, Philosoph, Staatsmann; und konnte es nicht aushalten, von Anderen geleitet zu seyn. Er wurde gebildet, ins Tiefere konnte er nicht gebracht werden. Der Unwille brach äußerlich aus in Zerfallen der Persönlichkeiten gegen einander. Dionysius zerfiel in Mißhelligkeiten mit seinem Verwandten Dion, und Plato wurde eben darin verwickelt, weil er die Freundschaft mit Dion nicht aufgeben wollte; und Dionysius nicht sowohl einer Freundschaft, die sich auf Achtung und einen gemeinsamen ernsten Zweck

---

*) *Plat. Epist. VII, p.* 324 — 329 (*p.* 428 — 437); *Epist. III, p.* 316 (*p.* 410 — 411).

gründet, fähig war, als er Theils nur persönliche Zuneigung zu Plato gefaßt hatte, Theils auch nur die Eitelkeit ihn an ihn fesselte. Dionysius konnte es jedoch nicht erlangen, daß er sich ihm fest verbinde; er wollte ihn allein besitzen, und dieß war eine Zumuthung, die bei Plato keinen Eingang fand. Plato reiste ab. *) Sie trennten sich, und fühlten doch Beide das Bedürfniß, sich zu vereinigen. Dionysius rief ihn zurück, um Versöhnung herbeizuführen. Dionysius konnte es nicht ertragen, sich Plato nicht haben fest verbinden zu können; vorzüglich fand es Dionysius unerträglich, daß Plato nicht den Dion aufgeben wollte. Plato gab sowohl dem Andringen seiner Familie, des Dion, als vorzüglich des Archytas und anderer Pythagoräer aus Tarent nach, an die sich Dionysius gewendet hatte, und die sich auch für die Versöhnung des Dionysius mit Dion und Plato interessirten; ja sie verbürgten sich sogar für seine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureisen. Dionysius konnte die Abwesenheit des Plato ebenso wenig, als seine Anwesenheit vertragen; er fühlte sich durch die letztere genirt Es begründete sich kein tieferes Verhältniß, das Verhältniß war abwechselnd; sie näherten sich wieder, und trennten sich von Neuem. Also auch der dritte Aufenthalt in Sicilien endigte mit Kaltsinnigkeit; das Verhältniß stellte sich nicht her. **) Dieses Mal (einmal) stieg die Spannung wegen der Verhältnisse mit Dion so hoch, daß als Plato aus Unzufriedenheit über das Verfahren des Dionysius mit Dion wieder wegreisen wollte, Dionysius ihm die Gelegenheit dazu benahm und zuletzt mit Gewalt abhalten wollte, Sicilien zu verlassen, — bis endlich die Pythagoräer von Tarent eintraten, den Plato von Dionysius zurückforderten, seine Abreise durchsetzten und ihn nach Griechenland brachten; wobei auch noch der Umstand mitwirkte,

---

*) *Plat. Epist. VII, p.* 329 — 330 (*p.* 437 — 439).

**) *Plat. Epist III, p.* 317 — 318 (*p.* 411 — 415); *Epist. VII, p.* 337 — 340 (*p.* 453 — 457).

daß Dionysius die üble Nachrede scheute, mit Plato nicht auf einem guten Fuße zu stehen. *)

Plato's Hoffnungen scheiterten. Es war eine Verirrung Plato's, durch Dionysius die Staatsverfassungen den Forderungen seiner philosophischen Idee anpassen zu wollen. Später schlug Plato es sogar anderen Staaten, die sich ausdrücklich an ihn wandten und ihn darum ersuchten, unter anderen den Bewohnern von Cyrene und den Arkadiern, ab, ihr Gesetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo viele griechische Staaten nicht mehr zurecht zu kommen wußten mit ihren Verfassungen, ohne etwas Neues finden zu können. **) Jetzt, in den letzten dreißig Jahren ***) hat man viele Verfassungen gemacht; und jedem Menschen, der sich viel damit beschäftigt hat, wird es leicht seyn, eine solche zu machen. Aber das Theoretische reicht bei einer Verfassung nicht hin, es sind nicht Individuen, die sie machen; es ist ein Göttliches, Geistiges, was sich durch die Geschichte macht. Es ist so stark, daß der Gedanke eines Individuums gegen diese Macht des Weltgeistes nichts bedeutet; und wenn diese Gedanken etwas bedeuten, realisirt werden können: so sind sie nichts Anderes, als das Produkt dieser Macht des allgemeinen Geistes. Der Einfall, daß Plato Gesetzgeber werden sollte, war dieser Zeit nicht angemessen; Solon, Lykurg waren es, aber in der Zeit Plato's war dieß nicht mehr zu machen. Plato lehnte ein weiteres Einlassen in den Wunsch jener Staaten ab, weil sie nicht in die erste Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte; und diese war die Aufhebung alles Privat-Eigenthums. †) Dieß Princip werden wir später noch betrachten bei seiner praktischen Philosophie.

*) *Plat. Epist. VII*, *p.* 345—350 (*p.* 468—477); (*Diog. Laërt. III*, §. 18—23); *Plat. Epist. VII*, *p.* 340 (*p.* 457).

**) *Plat. Epist. VII*, *p.* 326 (*p.* 431).

***) *Vorlesungen von* 1825.

†) *Diog. Laërt. III*, §. 23 (*Menag. ad h. l.*); *Aelian. Var. Histor. II*, 42; *Plutarch. ad principem ineruditum, init. p.* 779 *ed. Xyl.*

So geehrt im Ganzen und besonders in Athen lebte Plato bis „in die 108. Olympiade" (348 v. Chr. Geb.); „er starb an seinem Geburtstage bei einem Hochzeitsschmause im 81. Jahre seines Alters." *)

Plato's Philosophie ist uns in den Schriften, die wir von ihm haben, hinterlassen. Form und Inhalt sind von gleich anziehender Wichtigkeit. Beim Studium derselben müssen wir aber wissen: α) Was wir in ihnen zu suchen haben, und in ihnen von Philosophie finden können; β) und eben damit, was der platonische Standpunkt nicht leistet, seine Zeit überhaupt nicht leisten kann. So kann es seyn, daß sie uns sehr unbefriedigt lassen, — das Bedürfniß, mit dem wir zur Philosophie treten, nicht befriedigen können. Es ist besser, sie lassen uns im Ganzen unbefriedigt, als wenn wir sie als das Letzte ansehen wollen. Sein Standpunkt ist bestimmt und nothwendig, man kann aber bei ihm nicht bleiben, noch sich auf ihn zurückversetzen, — die Vernunft macht höhere Anforderungen. Ihn zum höchsten für uns zu machen, als den Standpunkt, den wir uns nehmen müssen, — dieß gehört zu den Schwächen unserer Zeit, die Größe, das eigentlich Ungeheure der Anforderung des Menschengeistes nicht tragen zu können, sich erdrückt zu fühlen und darum schwachmüthig von ihm sich zurückzuflüchten. Wie in der Pädagogik das Bestreben ist, die Menschen zu erziehen, um sie vor der Welt zu verwahren, d. h. sie in einem Kreise — z. B. des Komptoirs, idyllisch des Bohnenpflanzens — zu erhalten, in dem sie von der Welt nichts wissen, keine Notiz von ihr nehmen: so in der Philosophie ist zurückgegangen worden zum religiösen Glauben, so zur platonischen Philosophie. Beides sind Momente, die ihren wesentlichen Standpunkt und Stellung haben; aber sie sind nicht Philosophie unserer Zeit. Man hätte

*) *Diog. Laërt. III*, §. 2; *Bruckeri Hist. crit. philos. T. I*, *p.* 653.

Recht, zu ihr zurückzukehren, um die Idee, was spekulative Philosophie ist, wieder zu lernen; aber es ist Leichtigkeit, so schön zu sprechen, nach Lust und Liebe, im Allgemeinen von Schönheit, Vortrefflichkeit. Man muß darüber stehen, d. h. das Bedürfniß des denkenden Geistes unserer Zeit kennen, oder vielmehr dieß Bedürfniß haben. — Das Literarische, das Kritische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die anderen Neben-Dialoge ächt seyen — (über die großen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel seyn), — ist für Philosophie ganz überflüssig, und gehört der Hyper-Kritik unserer Zeit an.

Indem ich zur Darstellung der platonischen Philosophie übergehe, so ist zuerst von der ersten unmittelbaren Weise, in welcher sie sich zeigt, zu sprechen. Es ist die Beschaffenheit der platonischen Werke selbst, welche in ihrer Vielseitigkeit uns verschiedene Gestalten des Philosophirens darbietet. Hätten wir noch das rein philosophische (dogmatische) Werk Plato's, worüber Brandis geschrieben hat, das unter dem Titel Von der Philosophie, oder Von den Ideen, von Aristoteles citirt wird, und er vor sich gehabt zu haben scheint, wenn er die platonische Philosophie beschreibt, von ihr spricht: so würden wir dann seine Philosophie in einfacherer Gestalt vor uns haben. So aber haben wir nur seine Dialoge; und diese Gestalt erschwert es uns, sogleich Vorstellung zu gewinnen, uns bestimmte Darstellung von seiner Philosophie zu machen. Die Form des Dialogs enthält sehr heterogene Elemente, Seiten; was ich darunter verstehe, ist dieß. Daß darin eigentliches Philosophiren über das absolute Wesen, und das Vorstellen von demselben mannigfaltig vermischt ist, macht diese Verschiedenseitigkeit aus.

Eine andere Schwierigkeit soll die seyn. Man unterscheidet exoterische und esoterische Philosophie. Tennemann *) sagt:

*) Band II, S. 220.

„Plato bediente sich desselben Rechts, welches jedem Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel, als er für gut fand, und nur denen mitzutheilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesem der Unterschied bloß formal, beim Plato hingegen auch zugleich material war." Wie einfältig! Das sieht aus, als sey der Philosoph im Besitz seiner Gedanken, wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken sind aber ganz etwas Anderes. Die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände expliciren, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit Einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mittheilung, Uebergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber bei Mittheilung der Idee gehört Geschicklichkeit. Sie bleibt immer etwas Esoterisches; man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.

Es kann unter die Schwierigkeiten, die eigentliche Spekulation Plato's zu erfassen, nicht die historische Seite gerechnet werden, daß Plato in seinen Dialogen nicht in eigener Person spricht, sondern Sokrates und viele andere Personen redend eingeführt, von denen man nicht immer wisse, welche eigentlich das vortrage, was Plato's Meinung sey. Es könnte den Schein haben, als ob er nur geschichtlich die Weise und Lehre des Sokrates besonders vorgestellt habe. Bei sokratischen Dialogen, wie sie Cicero giebt, da kann man eher die Personen herausfinden; aber bei Cicero ist kein gründliches Interesse vorhanden. Bei Plato kann jedoch von dieser Zweideutigkeit eigentlich nicht die Rede seyn, diese äußerliche Schwierigkeit ist nur scheinbar; aus seinen Dialogen geht seine Philosophie ganz deutlich hervor. Denn die platonischen Dialoge sind nicht so beschaffen, wie die Unterredung Mehrerer, die aus vielen Monologen besteht, wo-

von der Eine dieß, der Andere jenes meint, und bei seiner Meinung bleibt. Sondern die Verschiedenheit der Meinungen, die vorkommt, ist untersucht, es ergiebt ein Resultat als das Wahre; oder die ganze Bewegung des Erkennens, wenn das Resultat negativ ist, ist es, die Plato angehört.

Ein anderer historischer Umstand, der der Vielseitigkeit anzugehören scheint, ist allerdings dieser, daß von Alten und Neueren viel darüber gesprochen worden, Plato habe von Sokrates, von diesem und jenem Sophisten, vorzüglich aber von den Schriften der Pythagoräer, in seinen Dialogen aufgenommen, — er habe offenbar viele ältere Philosophien vorgetragen, wobei pythagoräische und heraklitische Philosopheme und eleatische Weise der Behandlung vornehmlich sehr hervortritt; so daß diesen zum Theil die ganze Materie der Abhandlung und nur die äußere Form dem Plato angehöre, — es also nöthig wäre, dabei deswegen zu unterscheiden, was ihm eigenthümlich angehöre oder nicht, oder ob jene Ingredienzien mit einander übereinstimmen. In dieser Rücksicht aber ist zu bemerken, daß, indem das Wesen der Philosophie dasselbe ist, jeder folgende Philosoph die vorhergehenden Philosophien in die seinige aufnehmen wird und muß, — daß ihm das eigenthümlich angehört, wie er sie weiter fortgebildet. Die Philosophie ist nicht so etwas Einzelnes, als ein Kunstwerk; und selbst an diesem ist es die Geschicklichkeit der Kunst, die der Künstler von Anderen empfangen wieder aufnimmt, und ausübt. Die Erfindung des Künstlers ist der Gedanke seines Ganzen und die verständige Anwendung der vorgefundenen und bereiteten Mittel; dieser unmittelbaren Einfälle und eigenthümlichen Erfindungen können unendlich viele seyn. Aber die Philosophie hat zum Grunde Einen Gedanken, Ein Wesen; und an die Stelle der früheren wahren Erkenntniß desselben kann nichts Anderes gesetzt werden, — sie muß in den Späteren ebenso nothwendig vorkommen. Ich habe schon bemerkt, daß Plato's Dialoge nicht so anzusehen sind, daß es

ihm darum zu thun gewesen ist, verschiedene Philosophien geltend zu machen, noch daß Plato's Philosophie eine eklektische Philosophie sey, die aus ihnen entstehe; sie bildet vielmehr den Knoten, in dem diese abstrakten einseitigen Principien jetzt auf konkrete Weise wahrhaft vereinigt sind. In der allgemeinen Vorstellung der Geschichte der Philosophie sahen wir schon, daß solche Knotenpunkte in der Linie des Fortganges der philosophischen Ausbildung eintreten müssen, in denen das Wahre konkret ist. Das Konkrete ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen, Principen; diese um ausgebildet zu werden, um bestimmt vor das Bewußtseyn zu kommen, müssen zuerst für sich aufgestellt, ausgebildet werden. Dadurch erhalten sie denn allerdings die Gestalt der Einseitigkeit gegen das folgende Höhere; dieß vernichtet sie aber nicht, läßt sie auch nicht liegen, sondern nimmt sie auf als Momente seines höheren und tieferen Princips. In der platonischen Philosophie sehen wir so vielerlei Philosopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in seinem Princip, und darin vereinigt. Dieß Verhältniß ist, daß platonische Philosophie sich als eine Totalität der Idee beweist; die seinige, als Resultat, befaßt die Principien der anderen in sich. Häufig hat Plato nichts Anderes gethan, als die Philosophien Aelterer exponirt; und seiner ihm eigenthümlichen Darstellung gehört nur dieß an, sie erweitert zu haben. Sein Timäus ist nach allen Zeugnissen *) Erweiterung einer pythagoräischen Schrift, die wir auch noch haben; überscharfsinnige Leute sagen, diese sey erst aus Plato gemacht. Seine Erweiterung ist auch bei Parmenides so, daß sein Princip in seiner Einseitigkeit aufgehoben ist.

Die platonischen Werke sind bekanntlich Dialogen, und es ist zuerst von der Form zu reden, in der Plato seine Ideen

*) *Scholia in Timaeum, p.* 423—424 (*ed. Bekk.: Commentar. crit. in Plat. T. II*).

vorgetragen hat, sie zu charakterisiren; anderen Theils ist sie aber von dem, was Philosophie als solche bei ihm ist, abzuziehen. Die Form der platonischen Philosophie ist die dialogische. Die Schönheit dieser Form ist vornehmlich anziehend dabei. Man muß nicht dafür halten, daß es die beste Form der philosophischen Darstellung sey. Sie ist Eigenthümlichkeit Plato's und als Kunstwerk allerdings werth zu achten. Häufig setzt man die Vollkommenheit in dieser Form.

Zur äußeren Form gehört zunächst die Scenerie und das Dramatische; das Anmuthige ist, daß Scene, individuelle Veranlassung da ist der Dialoge. Plato macht ihnen eine Umgebung von Wirklichkeit des Lokals und dann der Personen, der Veranlassung, welche sie zusammengeführt, die für sich schon sehr lieblich, offen und heiter ist. Wir werden zu einem Orte: zum Platanenbaum im Phädrus,*) zum klaren Wasser des Ilyssus, durch den Sokrates und Phädrus hindurchgehen; zu den Hallen der Gymnasien; zur Akademie; zu einem Gastmale geführt. Aber noch mehr ist diese Erfindung äußerlicher, specieller, zufälliger insbesondere, Veranlassungen partikularisirt. Es sind lauter andere Personen, denen Plato seine Gedanken in den Mund legt; so daß er selbst nie namentlich auftritt, und damit alles Thetische, Behauptende, Dogmatisirende völlig abwälzt; und wir ebenso wenig ein — ihn als — Subjekt auftreten sehen, als in der Geschichte des Thucydides oder im Homer. Xenophon läßt Theils sich selbst auftreten, Theils giebt er überall das Absichtliche vor, die Lehrweise und das Leben durch Beispiele zu rechtfertigen. Bei Plato ist Alles ganz objektiv und plastisch; es ist Kunst, es weit von sich zu entfernen, oft in die dritte, vierte Person hinauszuschieben (Phädo). Sokrates ist Hauptperson, dann andere Personen; Viele sind uns bekannte Sterne: Agathon, Zenon, Aristophanes. Was von dem in den

*) *pag.* 229 (*p.* 6).

Dialogen Dargestellten dem Sokrates oder dem Platon angehöre, bedarf keiner weiteren Untersuchung. So viel ist gewiß, daß wir aus Plato's Dialogen sein System vollkommen zu erkennen im Stande sind.

Im Ton der Darstellung des persönlichen Verhaltens der Unterredungen herrscht die edelste (attische) Urbanität gebildeter Menschen. Feinheit des Betragens lernt man daraus. Man sieht den Weltmann, der sich zu benehmen weiß. Höflichkeit drückt nicht ganz Urbanität aus. Höflichkeit enthält etwas mehr, einen Ueberfluß, noch Bezeugungen von Achtung, von Vorzug, von Verpflichtungen, die man ausdrückt. Die Urbanität ist die wahrhafte Höflichkeit; diese liegt zu Grunde. Urbanität bleibt aber dabei stehen, dem Anderen die persönliche vollkommene Freiheit seiner Sinnesart, Meinungen zuzugestehen, — das Recht, sich zu äußern, einem jeden, mit dem man spricht, einzuräumen: und in seiner Gegenäußerung, Widerspruch diesen Zug auszudrücken, — sein eigenes Sprechen für ein subjektives zu halten gegen das Aeußern des Anderen; weil es eine Unterredung ist, Personen als Personen auftreten, nicht der objektive Verstand oder Vernunft sich mit sich bespricht. (Vieles ist, was wir zur bloßen Ironie ziehen.) Bei aller Energie der Aeußerung ist dieß immer anerkannt, daß der Andere auch verständige, denkende Person ist. Man muß nicht vom Dreifuß versichern, dem Anderen über den Mund fahren. Diese Urbanität ist nicht Schonung, es ist größte Freimüthigkeit; sie macht die Anmuth der Dialogen Platon's.

Dieser Dialog ist nicht Konversation; in ihr hat das, was man sagt, einen zufälligen Zusammenhang, und soll ihn haben, — die Sache soll nicht erschöpft seyn. Man will sich unterhalten, darin liegt Zufälligkeit; Willkür der Einfälle ist Regel. Der Einleitung nach haben die Dialoge zuweilen auch diese Weise der Unterhaltung, die Gestalt zufälligen Fortgangs; aber später werden sie Entwickelung der Sache, das Subjektive der

Konversation verschwindet, — im Plato ist im Ganzen schöner konsequenter dialektischer Fortgang. Sokrates redet, zieht Resultat, leitet ab, geht für sich in seinem Raisonnement fort, und giebt ihm nur die äußere Wendung, es in Gestalt der Frage vorzutragen; die meisten Fragen sind darauf eingerichtet, daß der Andere antwortet durch Ja oder Nein. Der Dialog scheint das Zweckmäßigste zu seyn, ein Raisonnement darzustellen, weil es hin und her geht; dieses wird an verschiedene Personen vertheilt, damit die Sache lebendiger werde. Der Dialog hat den Nachtheil, daß der Fortgang von der Willkür herzukommen scheint; das Gefühl am Ende des Dialogs ist, daß die Sache auch anders hätte werden können. Bei den platonischen Dialogen ist scheinbar auch diese Willkür vorhanden; dann ist sie entfernt, weil die Entwickelung nur Entwickelung der Sache ist, und dem dazwischen Redenden wenig überlassen ist. Solche Personen sind plastische Personen der Unterredung; es ist Einem nicht um seine Vorstellung, pour placer son mot, zu thun. Wie beim Abhören des Katechismus die Antworten vorgeschrieben: so im Dialog dasselbe; denn der Autor läßt den Antworter sprechen, was er (der Autor) will. Die Frage ist so auf die Spitze gestellt, daß nur ganz einfache Antwort möglich ist. Das ist das Schöne und Große dieser dialogischen Kunst, die zugleich unbefangen und einfach erscheint.

Es verbindet sich nun mit diesem Aeußerlichen der Persönlichkeit zunächst, daß die platonische Philosophie nicht für sich sich als ein eigenthümliches Feld ankündigt, wo man eine eigene Wissenschaft in eigener Sphäre beginnt (wir nicht auf einem eigenthümlichen Boden uns befinden): sondern sich auf die gewöhnlichen Vorstellungen der Bildung überhaupt einläßt (wie Sokrates überhaupt), Theils die Sophisten, Theils auch frühere Philosophen einläßt, ebenso in der Ausführung an Beispiele und Weisen des gemeinen Bewußtseyns erinnert. Eine systematische Exposition der Philosophie können wir nicht in dieser Weise

finden. Es ist Unbequemlichkeit für's Uebersehen; es ist kein Maaßstab, ob der Gegenstand erschöpft ist oder nicht. Es ist Ein Geist darin, bestimmter Standpunkt der Philosophie; der Geist tritt aber nicht in der bestimmten Form hervor, die wir fordern. Die philosophische Bildung Plato's war dazu noch nicht reif. Es ist noch nicht die Zeit und die allgemeine Bildung für eigentliche wissenschaftliche Werke. Die Idee war noch frisch, neu; zur wissenschaftlichen systematischen Darstellung ist dieß erst bei Aristoteles gediehen. Dieser Mangel Plato's ist dann auch Mangel in Ansehung der konkreten Bestimmung der Idee selbst.

Eine wesentliche Verschiedenheit der Elemente in der Darstellung der platonischen Philosophie in seinen Dialogen ist, daß die bloßen Vorstellungen vom Wesen, und das begreifende Erkennen desselben (in Weise der Vorstellung und spekulativ zu sprechen) dann überhaupt selbst in einer ungebundeneren Weise vermischt ist, besonders in jener Weise zu einer mythischen Darstellung fortzugehen; — eine Vermischung, welche in diesem Anfange der eigentlichen Wissenschaft in ihrer wahren Gestalt nothwendig ist. Plato's erhabener Geist, der eine Anschauung oder Vorstellung des Geistes hatte, durchdrang diesen seinen Gegenstand mit dem Begriffe; aber er fing dieß Durchdringen nur erst an, umfaßte nicht die ganze Realität desselben mit dem Begriffe, — oder das Erkennen, das in Plato erschien, realisirte sich noch nicht in ihm zu dem Ganzen. Hier geschieht es also, Theils α) daß die Vorstellung des Wesens sich wieder von seinem Begriffe trennt und er ihr gegenübertritt, ohne daß es ausgesprochen wäre, daß der Begriff allein das Wesen ist. Wir können verleitet werden, was er in Weise der Vorstellung vom Erkennen, von der Seele sagt, als philosophisch hinzunehmen. So sehen wir ihn von Gott sprechen und wieder im Begriffe von dem absoluten Wesen der Dinge, aber getrennt, oder in einer Verbindung, daß Beides getrennt scheint, der Vorstellung angehört, als unbegriffenes Wesen. β) Theils tritt, für die wei-

tere Ausführung und Realität, die bloße Vorstellung ein, an die Stelle des Fortgehens im Begriffe — Mythen, selbstgebildete Bewegungen der Vorstellung, oder aus der sinnlichen Vorstellung aufgenommene Erzählungen, durch den Gedanken bestimmt, ohne daß dieser sie in Wahrheit durchdrungen hätte, überhaupt das Geistige durch Formen der Vorstellung bestimmt. Es werden sinnliche Erscheinungen z. B. des Körpers, der Natur aufgenommen und Gedanken darüber, die sie nicht erschöpfen; als wenn sie durch und durch gedacht wären, der Begriff selbstständig an sich selbst fortginge.

Dieß in Beziehung auf's Auffassen betrachtet, so geschieht es, um dieser beiden Umstände willen, daß entweder zu viel oder zu wenig in Plato's Philosophie gefunden wird. α) Zu viel finden die Aelteren, sogenannten Neuplatoniker, welche $\alpha\alpha$) Theils, wie sie die griechische Mythologie allegorisirten, sie als einen Ausdruck von Ideen darstellten (was die Mythen allerdings sind), ebenso die Ideen in den platonischen Mythen erst herausgehoben, wodurch sie die Mythen erst zu Philosophemen machten: denn darin besteht das Verdienst der Philosophie, daß das Wahre in der Form des Begriffes ist; $\beta\beta$) Theils was in der Form des Begriffes bei Plato ist, so für den Ausdruck des absoluten Wesens (die Wesenlehre im Parmenides für Erkenntniß Gottes) nahmen, daß Plato selbst es nicht davon unterschieden habe. Es ist in den platonischen reinen Begriffen nicht die Vorstellung als solche aufgehoben, — oder nicht gesagt, daß diese Begriffe ihr Wesen sind; oder sie sind mehr nicht als eine Vorstellung für Plato, nicht Wesen. β) Zu wenig die Neueren besonders; denn diese hingen sich vorzüglich an die Seite der Vorstellung, sehen Realität in der Vorstellung. Was in Plato Begriffenes oder rein Spekulatives vorkommt, gilt ihnen für ein Herumtreiben in abstrakten logischen Begriffen oder für leere Spitzfindigkeiten, dagegen dasjenige als Philosophem, was in der Weise der Vorstellung ausgesprochen ist. So finden wir

bei Tennemann und Anderen eine steife Zurückführung der platonischen Philosophie auf die Formen unserer vormaligen Metaphysik, z. B. der Ursachen, der Beweise vom Daseyn Gottes.*)

Von einfachen Begriffen spricht Plato so: „Ihre letzte Wahrheit ist Gott, jene sind abhängige, vorübergehende Momente, ihre Wahrheit haben sie in Gott;" und von diesem spricht er zuerst, so ist er eine Vorstellung.

Um die Philosophie Plato's aus seinen Dialogen aufzufassen, muß das, was der Vorstellung angehört, insbesondere wo er für die Darstellung einer philosophischen Idee zu Mythen seine Zuflucht nimmt, von der philosophischen Idee selbst unterschieden werden, — und diese freie Weise des platonischen Vortrags, von den tiefsten dialektischen Untersuchungen zur Vorstellung und Bildern, zur Schilderung von Scenen der Unterredung geistreicher Menschen, auch von Naturscenen überzugehen.

Die mythische Darstellung der Philosopheme wird von Plato gerühmt; dieß hängt mit der Form seiner Darstellung zusammen. Er läßt den Sokrates von gegebenen Veranlassungen ausgehen, von den bestimmten Vorstellungen der Individuen, von dem Kreise ihrer Ideen; so geht die Manier der Vorstellung (der Mythus) und die ächt spekulative durcheinander. Die mythische Form der platonischen Dialoge macht das Anziehende dieser Schriften aus, aber es ist eine Quelle von Mißverständnissen; es ist schon eins, wenn man diese Mythen für das Vortrefflichste hält. Viele Philosopheme sind durch die mythische Darstellung näher gebracht; das ist nicht die wahrhafte Weise der Darstellung. Die Philosopheme sind Gedanken, müssen, um rein zu seyn, als solche vorgetragen werden. Der Mythos ist immer eine Darstellung, die sich sinnlicher Weise bedient, sinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; es ist eine Ohn-

---

*) *Tennemann, B. II, S.* 376.

macht des Gedankens, der für sich sich noch nicht festzuhalten weiß, nicht auszukommen weiß. Die mythische Darstellung, als älter, ist Darstellung, wo der Gedanke noch nicht frei ist: sie ist Verunreinigung des Gedankens durch sinnliche Gestalt; diese kann nicht ausdrücken, was der Gedanke will. Es ist Reiz, Weise anzulocken, sich mit Inhalt zu beschäftigen. Es ist etwas Pädagogisches. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts. Ist der Begriff erwachsen, so bedarf er desselben nicht mehr. Oft sagt Plato, „es sey schwer, sich über diesen Gegenstand auszulassen, er wolle daher Mythus aufstellen;“ leichter ist dieß allerdings.

Die Manier der Vorstellung hat Plato auch oft. Es ist einer Seits popular, aber anderer Seits die Gefahr unabwendbar, daß man solches, was nur der Vorstellung angehört, nicht dem Gedanken, für etwas Wesentliches nimmt. Es ist unsere Sache, zu unterscheiden, was Spekulation, was Vorstellung ist. Kennt man nicht für sich, was Begriff, spekulativ ist: so kann man eine ganze Menge Theoreme aus den Dialogen ziehen, und sie als platonische Philosopheme ausgeben, die durchaus nur der Vorstellung, der Weise derselben angehören. Diese Mythen sind Veranlassung gewesen, daß viele Sätze aufgeführt werden als Philosopheme, die für sich gar nicht solche sind. Indem man aber weiß, daß sie der Vorstellung als solcher angehören: so weiß man, daß sie nicht das Wesentliche sind. So z. B. bedient sich Plato in seinem Timäus, indem er von der Erschaffung der Welt spricht, der Form, Gott habe die Welt gebildet, und die Dämonen hätten dabei gewisse Beschäftigungen gehabt; *) es ist ganz in der Weise der Vorstellung gesprochen. Wird dieß aber für ein philosophisches Dogma Plato's genommen, daß Gott die Welt geschaffen, daß Dämonien, höhere Wesen geistiger Art, existiren, und bei der Welterschaffung Gottes

---

*) *Timaeus* p. 41 (p. 43).

hülfreiche Hand geleistet haben: so steht dieß zwar wörtlich in Plato, und doch ist es nicht zu seiner Philosophie gehörig. Wenn er von der Seele des Menschen sagt, daß sie einen vernünftigen und unvernünftigen Theil habe: so ist dieß ebenso im Allgemeinen zu nehmen; aber Plato behauptet damit nicht, daß die Seele aus zweierlei Substanzen, zweierlei Dingen zusammengesetzt sey. Wenn er das Lernen als eine Wiedererinnerung vorstellt: so kann das heißen, daß die Seele vor der Geburt des Menschen präexistirt habe. Ebenso wenn er von dem Hauptpunkte seiner Philosophie, von den Ideen, dem Allgemeinen, als dem bleibenden Selbstständigen spricht, als den Mustern der sinnlichen Dinge: so kann man dann leicht dazu fortgehen, jene Ideen, nach der Weise der modernen Verstandes-Kategorien, als Substanzen zu denken, die im Verstande Gottes oder für sich, als selbstständig, z. B. als Engel, jenseits der Wirklichkeit existiren. Kurz Alles, was in der Weise der Vorstellung ausgedrückt ist, nehmen die Neueren in dieser Weise für Philosophie. So kann man platonische Philosophie in dieser Art aufstellen, man ist durch Plato's Worte berechtigt; weiß man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht, und weiß, was Plato wollte. Wir haben jedoch nun zur Betrachtung der Philosophie des Plato selbst überzugehen.

In der Darstellung der platonischen Philosophie kann Beides nicht gesondert, aber es muß bemerkt und anders beurtheilt werden, als besonders von der letzteren Seite geschehen ist. Wir haben 1) den allgemeinen Begriff Plato's von der Philosophie und dem Erkennen, 2) die besonderen Theile derselben, die bei ihm hervortreten, zu entwickeln.

Das Erste ist die Vorstellung, die Plato vom Werthe der Philosophie überhaupt hatte. Ueberhaupt sehen wir Plato ganz durchdrungen von der Höhe der Erkenntniß der Philosophie. Er zeigt Enthusiasmus für den Gedanken, das Denken dessen, was an und für sich ist. Wenn die Cyrenaiker

die Beziehung des Seyenden auf das einzelne Bewußtseyn, die Cyniker die unmittelbare Freiheit als das Wesen setzten: so dagegen Plato die sich mit sich selbst vermittelnde Einheit des Bewußtseyns und Wesens, oder das Erkennen. Philosophie ist ihm das Wesen für den Menschen. Er drückt überall die erhabensten Vorstellungen von der Würde der Philosophie aus, — sie allein sey das, was der Mensch zu suchen hat; das tiefste Gefühl und entschiedenste Bewußtseyn, alles Andere für geringer zu achten. Er spricht mit der größten Begeisterung davon; heut zu Tage wagen wir nicht, so davon zu sprechen. Philosophie ist ihm das höchste Besitzthum. Unter einer Menge von Stellen hierüber führe ich zunächst eine aus dem Timäus an: „Die Kenntniß der vortrefflichsten Dinge fängt von den Augen an. Das Unterscheiden des sichtbaren Tags und der Nacht, die Monate und Umläufe der Planeten haben die Kenntniß der Zeit erzeugt, und die Nachforschung der Natur des Ganzen uns gegeben. Woraus wir dann die Philosophie gewonnen haben; und ein größeres Gut, als sie, von Gott den Menschen gegeben, ist weder gekommen, noch wird es je kommen.“ *)

Am Berühmtesten und zugleich am Verrufensten ist das, was er hierüber in der Republik sagt, und wie er sein Bewußtseyn ausdrückt, — wie sehr dieß den gemeinen Vorstellungen der Menschen widerspricht. Es betrifft die Beziehung der Philosophie auf den Staat, und fällt um so mehr auf, weil es die Beziehung der Philosophie auf die Wirklichkeit ausdrückt. Denn wenn man ihr auch sonst wohl Werth beilegt, so bleibt sie dabei doch in den Gedanken der Individuen; hier aber geht sie auf Verfassung, Regierung, Wirklichkeit. Nachdem Plato dort den Sokrates den wahren Staat hat exponiren lassen, so läßt er diese Darstellung durch Glaukon unterbrechen, der verlangt, „daß er zeige, wie es möglich sey, daß ein solcher Staat existire.“

---

*) Timaeus, p. 47 (p. 54).

Sokrates macht viel Hin- und Herreden, will nicht daran gehen, sucht Ausflüchte, um davon freigelassen zu werden, behauptet: „Er sey nicht verpflichtet, wenn er die Beschreibung dessen gebe, was gerecht sey, auch darzulegen, wie es in die Wirklichkeit zu setzen sey; doch müsse man das angeben, wodurch, wenn nicht Vollkommenheit, doch die Annäherung möglich gemacht würde." Endlich, da in ihn gedrungen wird, spricht er: „So soll es denn gesagt werden, wenn es auch von einer Fluth des Gelächters und vollkommener Unglaublichkeit sollte übergossen werden. Wenn also nicht entweder die Philosophen in den Staaten regieren, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und vollständig philosophiren, und so Herrschermacht und Philosophie in Eins zusammenfallen und die vielerlei Sinnesarten, die jetzt für sich abgesondert nach dem Einen oder dem Anderen sich wenden: so giebt es, o Freund Glauko, für die Völker kein Ende ihrer Uebel, noch, denke ich, für das menschliche Geschlecht überhaupt; und dieser Staat, von dem ich sprach, wird nicht eher erzeugt werden, und das Licht der Sonne sehen," als bis dieß geschieht. „Dieß ist es," setzt er hinzu, „was ich so lange gezaudert habe zu sagen, weil ich weiß, daß es so sehr gegen die gemeine Vorstellung geht." Plato läßt den Glauko erwiedern: „Sokrates, Du hast ein solches Wort und Sache ausgesprochen, daß Du Dir vorstellen mußt, es werde eine Menge, und das nicht schlechte Leute, ihre Mäntel abwerfen, und nach der nächsten besten Waffe greifen und sammt und sonders in geschlossenem Gliede auf Dich losgehen; und wenn Du sie nicht mit Gründen zu besänftigen wissen wirst, so wirst Du es schwer zu büßen haben." *)

Plato fordert die Philosophie schlechthin an die Regenten der Völker, stellt hier die Nothwendigkeit dieser Verbindung der Philosophie und der Regierung auf. Was diese Forderung be-

---

*) De Republica V. p. 471 — 474 (p. 257 — 261).

trifft, so ist dieß zu sagen. Regieren heißt, daß der wirkliche Staat bestimmt werde, in ihm gehandelt werde nach der Natur der Sache. Dazu gehört Bewußtseyn des Begriffs der Sache; dann wird die Wirklichkeit mit dem Begriff in Uebereinstimmung gebracht, die Idee kommt zur Existenz. Das Andere ist, daß der Boden der Geschichte ein anderer ist, als der Boden der Philosophie. In der Geschichte soll die Idee vollbracht werden; Gott regiert in der Welt, die Idee ist die absolute Macht, die sich hervorbringt. Die Geschichte ist die Idee, die sich auf natürliche Weise vollbringt, nicht mit dem Bewußtseyn der Idee, — freilich mit Gedanken, aber mit bestimmten Zwecken, Umständen. Es wird nach allgemeinen Gedanken des Rechts, Sittlichen, Gottgefälligen gehandelt; die Idee wird so verwirklicht, aber durch Vermischung von Gedanken, Begriffen mit unmittelbaren partikularen Zwecken. Das muß auch seyn; die Idee ist einer Seits durch den Gedanken producirt, dann durch die Mittel der Handelnden. Die Idee kommt zu Stande in der Welt, da hat es keine Noth; es ist nicht nöthig, daß die Regierenden die Idee haben. Die Mittel scheinen oft der Idee entgegengesetzt zu seyn, das schadet nichts. Man muß wissen, was Handeln ist: Handeln ist Treiben des Subjekts als solchen für besondere Zwecke. Alle diese Zwecke sind nur Mittel, die Idee hervorzubringen, weil sie die absolute Macht ist.

Es kann als eine große Anmaßung erscheinen, daß die Regenten Philosophen seyn oder daß den Philosophen die Regierung der Staaten in die Hände gegeben werden soll. Um jedoch diese Aeußerung zu beurtheilen, muß man wohl im Sinn haben, was unter Philosophie im platonischen Sinne, im Sinne der damaligen Zeit verstanden, was zur Philosophie gerechnet wurde. Das Wort Philosophie hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Bedeutungen gehabt. Es gab eine Zeit, wo man einen Menschen, der nicht an Gespenster, nicht an den Teufel glaubte, einen Philosophen nannte. Wenn dergleichen Vorstel-

lungen überhaupt vorbei sind, so fällt es keinem Menschen ein, jemanden deshalb einen Philosophen zu nennen. Die Engländer nennen das Philosophie, was wir experimentirende Physik, Chemie nennen; ein Philosoph ist da jemand, der solche Versuche macht, theoretische Kenntniß der Chemie und des Maschinenwesens besitzt. Sprechen wir von platonischer Philosophie, und sehen, was darin gefaßt wird: so vermischt Philosophie sich hier mit dem Bewußtseyn des Uebersinnlichen, das bei uns religiöses Bewußtseyn; sie ist das Bewußtseyn des an und für sich Wahrhaften und Rechten, das Bewußtseyn und die Gültigkeit allgemeiner Zwecke im Staate. In der ganzen Geschichte von der Völkerwanderung an, wo die christliche Religion die allgemeine Religion wurde, hat es sich aber um nichts Anderes gehandelt, als das Bewußtseyn des Uebersinnlichen, das übersinnliche Reich, was zunächst für sich gewesen ist, dieß an und für sich Allgemeine, Wahre auch in die Wirklichkeit einzubilden, die Wirklichkeit danach zu bestimmen. Dieß ist das fernere Geschäft der Bildung überhaupt gewesen. Ein Staat, eine Regierung, Staatsverfassung moderner Zeit ist daher etwas ganz Anderes, hat eine ganz andere Grundlage, als ein Staat älterer Zeit, und besonders der Zeit, in der Plato lebte. Wir finden im Allgemeinen, daß damals die Griechen vollkommen unzufrieden gewesen sind, abgeneigt, verdammt haben die demokratische Verfassung und den Zustand ihrer Zeit, der daraus hervorging; — ein Zustand, der dem Untergange dieser Verfassung vorherging. Alle Philosophen erklärten sich gegen die Demokratien der griechischen Staaten, — eine Verfassung, wo die Bestrafung der Generale u. s. f. geschah. Gerade in ihr müßte es sich am ehesten vom Besten des Staats handeln; es war aber zufällige Willkür, corrigirt momentan durch überwiegende Individualitäten. Aristides, Themistokles, Mark Aurel sind Virtuosen. Der Zweck des Staats, das allgemeine Beste ist ganz anders immanent, gewalthabend in unseren Staaten, als in älterer Zeit.

Der gesetzliche Zustand, Zustand der Gerichte, der Verfassung, des Geistes ist so fest in sich selbst, daß nur zu entscheiden bleibt für das Momentane; es fragt sich, was und ob etwas vom Individuum abhängig ist. Ein Beispiel, was ein Philosoph auf dem Throne bewirken könnte, wäre Mark Aurel; es sind aber nur Privathandlungen von ihm anzuführen, das römische Reich ist nicht besser geworden. Friedrich II. ist der philosophische König genannt worden. Er war König, und hat sich mit wolfischer Metaphysik und französischer Philosophie und Versen beschäftigt; er war so ein Philosoph nach seiner Zeit. Die Philosophie scheint eine besondere Privat-Sache seiner besonderen Neigung gewesen zu seyn, und davon unterschieden, daß er König war. Aber er ist auch ein philosophischer König in dem Sinne, daß er einen ganz allgemeinen Zweck, das Wohl, das Beste seines Staates sich selbst in seinen Handlungen und in allen Einrichtungen zum Princip gemacht hatte, gegen Traktate mit anderen Staaten, gegen die partikularen Rechte in seinem Lande; diese hat er unterworfen dem an und für sich allgemeinen Zwecke. Wenn dann später so etwas zur Sitte, zur Gewohnheit geworden ist: so heißen die folgenden Fürsten nicht mehr Philosophen, wenn auch dasselbe Princip vorhanden ist, und die Regierung, die Institutionen vornehmlich, darauf gebaut sind.

Das Resultat hiervon ist, daß, wenn Plato sagt, die Philosophen sollen regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch allgemeine Principe meint. Dieß ist in den modernen Staaten viel mehr ausgeführt; es sind allgemeine Principe wesentlich die Basen der modernen Staaten, — d. h. nicht gerade aller, aber doch der meisten. Einige sind schon auf dieser Stufe, andere sind im Kampfe darüber; aber es ist allgemein anerkannt, daß solche Principe das Substantielle der Verwaltung, der Regierung ausmachen sollen. Die Forderung des Plato ist so der Sache nach vorhanden. Was wir Philosophie

nennen, die Bewegung in reinen Gedanken, betrifft die Form, die etwas Eigenthümliches ist; aber auf dieser Form allein beruht es nicht, daß nicht das Allgemeine, die Freiheit, das Recht in einem Staate zum Princip gemacht sey.

In der Republik spricht Plato weiterhin noch, in einem Bilde, in einer Art von Mythus, von dem Unterschiede des Zustandes philosophischer Bildung, und des Mangels an Philosophie; es ist ein weitläufiges Gleichniß, das merkwürdig und glänzend ist. Die Vorstellung, die er gebraucht, ist folgende. „Man stelle sich eine unterirdische Wohnung, wie eine Höhle, vor mit einem langen Eingang, der gegen das Licht offen ist," durch den ein schwaches Licht hineinfällt. „Ihre Bewohner sind festgeschmiedet und mit unbeweglichen Nacken, so daß sie nur den Hintergrund der Höhle zu sehen vermögen. Weit hinter ihrem Rücken brennt von oben eine Fackel. In diesem Zwischenraume befindet sich oben der Weg und zugleich eine niedrige Mauer. Und hinter dieser Mauer," dem Lichte zu, „befinden sich" andere „Menschen, die" selbst nicht über die Mauer hervorragen, aber „über dieselbe, wie die Puppen über ein Marionetten-Theater, allerhand Bilder, Statuen von Menschen und Thieren tragen, erheben, sie bewegen lassen, und sprechen bald dazu untereinander und schweigen bald; so daß jene Angeschmiedeten die Schatten hiervon, die auf die gegenüberstehende Wand fallen, allein sehen können. Sie würden diese Schatten," die so und so gekehrt anders aussehen, „für die wahren Wesen nehmen," — diese selbst vermögen sie aber nicht zu sehen; „und was jene Anderen untereinander sprechen, die sie herumtragen, vernehmen sie durch den Wiederhall und halten es für die Reden dieser Schatten. Wenn es nun geschähe, daß Einer losgemacht würde, und den Nacken umkehren müßte, so daß er die Dinge selbst jetzt sähe: so würde er glauben, das, was er jetzt erblicke, seyen wesenlose Träume, jene Schatten aber das Wahre. Und wenn sie gar Jemand an das Licht selbst aus ihrem Ker-

ker heraufzöge, würden sie von dem Lichte geblendet seyn und nichts sehen, und würden den hassen, der sie an das Licht gezogen," als einen, der ihnen ihre Wahrheit genommen, und dagegen nur „Schmerz und Schaden zubereitet habe." *)

Plato spricht mit Energie, mit allem Stolze der Wissenschaft, — von der sogenannten Bescheidenheit der Wissenschaft gegen andere Wissenschaften ist nichts zu finden, noch des Menschen gegen Gott, — mit allem Bewußtseyn, wie nahe und Eins mit Gott die menschliche Vernunft ist. Man erträgt es, es bei Plato zu lesen, einem Alten, als etwas nicht Präsentem.

a. Dieser Mythus hängt zusammen mit der eigenthümlichen Vorstellung der platonischen Philosophie: nämlich dieser Bestimmung der Unterscheidung der sinnlichen Welt, und wie sich die Vorstellung der Menschen macht, gegen das Bewußtseyn des Uebersinnlichen, gegen das Bewußtseyn der Idee. Und davon haben wir nun näher zu sprechen: von der Natur des Erkennens, den Ideen überhaupt, — platonische Philosophie selbst. Die Philosophie ist ihm überhaupt Wissenschaft des an sich Allgemeinen. Er drückt dieß im Gegensatze gegen das Einzelne so aus „Ideen," immer wiederkehrend und darauf zurückkommend.

Näher bestimmte Plato die Philosophen als diejenigen, „welche die Wahrheit zu schauen begierig sind. — Dieß ist richtig; aber wie erläuterst Du es? — Sokrates: Ich sage dieß nicht jedem; Du wirst aber darin mit mir übereinstimmend seyn. — Worin? — Daß, da das Gerechte dem Ungerechten entgegengesetzt ist, es zwei sind. — Warum nicht? — Ebenso das Schöne dem Häßlichen, das Gute und Böse, und ebenso jedes andere εἶδος entgegengesetzt sey, jedes dieser aber für sich Eines sey. Dagegen, durch die Gemeinschaft mit den Handlungen oder Körpern, und mit der Gegenseitigkeit der Beziehung beider

*) De Republica VII, p. 514 — 516 (p. 326 — 328).

aufeinander allenthalben, erscheint (φανταζόμενα) jedes als ein Vieles. — Du sagst recht. — Ich unterscheide nun hiernach einer Seits die Schaulustigen und Künstelustigen und praktischen Menschen, anderer Seits die, von denen die Rede ist, welche man richtig allein Philosophen nennt. — Wie meinst Du das? — Nämlich solche, die gern schauen und hören (φιλοθεάμονες καὶ φιλήκοοι), lieben, schöne Stimmen und Farben und Gestalten zu sehen und zu hören, und Alles, was aus dergleichen besteht; aber des Schönen Natur selbst ist ihr Gedanke unfähig zu sehen und zu lieben. — So verhält es sich. — Die aber vermögen, auf das Schöne selbst zu gehen, und es für sich (καθ' αὑτό) zu sehen, sind diese nicht selten? — Ja wohl. — Wer nun die schönen Dinge" oder gerechten Handlungen „für schön hält, nicht aber die Schönheit" und die Gerechtigkeit „selbst erfaßt, auch sie nicht dafür hält (νομίζων), noch wenn Jemand ihn auf die Erkenntniß (γνῶσιν, Gedanken) derselben führt, folgen kann, — meinst Du, daß er das Leben in einem wachen oder einem Traumzustande zubringe." So sind sie die Nicht-Philosophen, sie gleichen Träumenden. „Sieh nämlich. Träumen ist es nicht dieß, wenn Einer im Schlaf oder auch im Wachen das mit einer Sache," dem Schönen oder Gerechten, „nur Aehnliche, nicht für etwas ihm Aehnliches, sondern für die Sache selbst hält, der es gleicht? — Ich würde allerdings von einem Solchen sagen, daß er träume. — So ist der Wachende dagegen, welcher das Schöne" oder Gerechte „selbst für das Seyende hält, es zu unterscheiden weiß und dasjenige, was nur Theil daran hat (μετέχοντα), und sie nicht miteinander verwechselt." *)

Bleiben wir zunächst beim Ausdruck Idee stehen. „Als Plato von der Tischheit und Becherheit sprach (τραπεζότητα καὶ κυαθότητα), so sagte Diogenes, der Cyniker: Ich sehe

*) De Republica V, p. 475 — 476 (p. 265 — 266).

wohl einen Tisch und einen Becher, aber nicht die Tischheit und Becherheit. Richtig, erwiederte Plato; denn Augen, womit man den Tisch und Becher sieht (θεωρεῖται), hast Du wohl, aber, womit man Tischheit und Becherheit sieht, — den Geist hast Du nicht" (νοῦν οὐκ ἔχεις). *)

Was Sokrates begann, ist von Plato vollführt. Er erkennt nur das Allgemeine, die Idee, das Gute als das Wesenhafte. Durch die Darstellung seiner Ideen hat Plato die Intellektualwelt eröffnet. Sie ist nicht jenseits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem anderen Orte, sondern sie ist wirkliche Welt; wie auch bei Leucipp, das Ideelle ist der Wirklichkeit näher gebracht, nicht metaphysisch. Aber nur das ist das Seyende in der Welt, was das an und für sich Allgemeine ist. Das Wesen der Ideen ist die Ansicht, daß nicht das sinnlich Existirende das Wahre ist, sondern allein das in sich bestimmte Allgemeine, — die Intellektual-Welt das Wahre, Wissenswerthe, überhaupt das Ewige, an und für sich Göttliche ist. Die Unterschiede sind nicht seyende, sondern nur vorübergehende. Das Absolute des Plato, als das in sich Eine und mit sich Identische, ist konkret in sich; es ist eine Bewegung, ein Zurückgehen in sich selbst und ewiges Beisichseyn. Die Liebe zu den Ideen ist das, was Platon Enthusiasmus nennt.

In dieser Bestimmung der Philosophie sehen wir schon überhaupt sogleich, was die so viel besprochenen platonischen Ideen ist. Die Idee ist nichts Anderes als das Allgemeine, und daß dieß Allgemeine nicht als das formell Allgemeine genommen wird, wie die Dinge nur Theil daran haben, oder (wie wir es ausdrücken) nur Eigenschaften der Dinge sind: sondern indem dieß Allgemeine als das an und für sich selbst Seyende, als das Wesen genommen wird, als dasjenige, was nur ist, was nur Wahrheit hat. Der Mißverstand der platonischen

*) Diog. Laërt. VI, §. 53; cf. Plat. de Rep. VI, p. 508 (p. 319).

Ideen geht nach zwei Seiten: die *eine* für das Denken, welches formal ist, und allein das Sinnliche für Realität hält. Für ein solches Vorstellen giebt es kein Seyn, als das sinnliche oder als sinnlich vorgestellte. Wenn nun Plato von dem Allgemeinen als dem Wesen spricht: so fällt α) dieß ein, daß das Allgemeine nur als Eigenschaft uns gegenwärtig ist, oder daß β) Plato aber auch dieß Allgemeine als Substanzen nimmt, als Wesen an ihm selbst, — jene halten Schatten (das Sinnliche) für wahr; daß also α) dieß Allgemeine weder Eigenschaft ist, noch β) auch ein bloßer Gedanke, der in uns, in unserem Verstande ist, sondern γ) das Seyende, Substanz außer uns. Wenn dann Plato den Ausdruck gebraucht, die sinnlichen Dinge seyen dem, was an und für sich ist, ähnlich, oder die Idee sey Muster, Vorbild: so werden denn diese Ideen zu einer Art von Dingen, die in einem anderen Verstande, in einer außerweltlichen Vernunft, weit von uns entfernt, Bilder sind, wie das Vorbild des Künstlers, nach dem er eine gegebene Materie bearbeitet, und es ihr eindrückt, — abgelöst ebenso von dieser sinnlichen gegenständlichen Wirklichkeit, die für Wahrheit gilt, als von der Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseyns. Sie sind α) zwar nicht geradezu Dinge, die anderswo liegen, die wir nur nicht sehen, aber Vorgestellte, Bilder; β) dasjenige, dessen ursprüngliche Vorstellungen sie sind, ihr Subjekt, tritt außer dem Bewußtseyn, es wird selbst nur vorgestellt als ein Anderes des Bewußtseyns.

Das *zweite* Mißverständniß, das in Ansehung der Ideen obwaltet, ist, wenn die Idee nicht außer unserem Bewußtseyn verlegt wird, als ob es Ideale unserer Vernunft seyen, welche entweder unserer Vernunft nothwendig, ihre Erzeugungen aber keine Realität haben, oder etwas, das nicht erreicht werden könne. Wie dort das Jenseits ein außerweltliches Vorstellen ist, so ist es hier unsere Vernunft, als ein solches Jenseits der Realität. Wenn sie auch so genommen werden, daß sie in uns die

Formen der Realität, Anschauungen sind: so ist es aber wieder ein Mißverstand, als ob sie ästhetischer Natur wären; so daß sie bestimmt sind als intellektuelle Anschauungen, welche sich unmittelbar geben müssen und entweder einem glücklichen Genie oder auch einem Zustande der Entzückung und Begeisterung angehören, — Einbildungen der Phantasie. Allein dieß ist der Sinn Plato's und der Wahrheit nicht. Sie sind nicht unmittelbar im Bewußtseyn, sondern sie sind im Erkennen. Sie sind nur insofern Anschauungen oder unmittelbar, daß sie das als Resultat in seine Einfachheit zusammengefaßte Erkennen sind; oder die unmittelbare Anschauung ist nur das Moment ihrer Einfachheit. Man hat sie deswegen nicht, sondern sie werden durch das Erkennen im Geiste hervorgebracht. Der Enthusiasmus ist ihre erste unförmliche Erzeugung, aber das Erkennen fördert sie erst in vernünftiger gebildeter Gestalt an den Tag. Aber sie sind ebenso real; sie sind, und sie sind allein das Seyn.

Plato unterscheidet deswegen zunächst die Wissenschaft, das Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, von dem Meinen. „Ein solches Denken (διάνοιαν) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntniß (γνώμην) nennen; das Andere aber Meinung (δόξα). Das Erkennen geht auf das, was ist; das Meinen ist ihm entgegengesetzt, — aber so, daß sein Inhalt nicht das Nichts ist (dieß ist Unwissenheit), es wird Etwas gemeint. Das Meinen ist das Mittelding zwischen Unwissenheit und Wissenschaft, sein Inhalt eine Vermischung des Seyns und des Nichts. Die sinnlichen Gegenstände, der Gegenstand des Meinens, das Einzelne hat nur Theil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen; aber es ist ebensosehr auch häßlich, schlecht, ungerecht u. s. f. Das Doppelte ist ebenso Halbes. Das Einzelne ist nicht nur groß oder klein, leicht oder schwer, und eins dieser Gegensätze; sondern jedes Einzelne ist sowohl das Eine, als das Andere. Eine solche Vermischung des Seyns und Nichtseyns ist das Einzelne, der Gegenstand der Mei-

nung;" *) — eine Vermischung, worin die Gegensätze sich nicht ins Allgemeine aufgelöst haben. Dieß ist die spekulative Idee des Erkennens. Zum Meinen gehört die Weise unseres gewöhnlichen Bewußtseyns.

b. **Beziehung des Erkennens als des Allgemeinen auf das einzelne Bewußtseyn.** Ehe wir uns noch näher an die Betrachtung des Inhalts (Objekts) des Erkennens wenden (dessen, was an sich ist), müssen wir vorher noch die subjektive Weise desselben näher betrachten (wie das Erkennen oder Wissen, als solches, nach Plato ist, existirt, d. h. im Bewußtseyn ist): und dann die Weise, wie er *ist*, oder in der Vorstellung erscheint, als Seele; — das allgemeine Erkennen als einzelnes, der Vorstellung angehörend. Und hier tritt eben die Vermischung des Vorstellens und des Begriffs ein.

α. Die Quelle, wodurch wir uns des Göttlichen bewußt werden, ist dieselbe als bei Sokrates. Der Geist des Menschen selbst ist diese Quelle; er enthält das Wesentliche selbst in sich. Um das Göttliche kennen zu lernen, muß man es aus sich zum Bewußtseyn bringen. Plato sagt ferner, die Bildung zu diesem Erkennen sey nicht ein Lernen als solches, sondern die Grundlage sey immanent dem Geiste, der Seele des Menschen; so daß er das, was er so erkennt, aus ihm selbst sich entwickele. Es ist dieß schon bei Sokrates bemerkt. Die Erörterung über diese Weise ist bei den Sokratikern überhaupt in der Form der Frage vorgekommen: Ob die Tugend gelehrt werden könne? Und dann in Beziehung auf Protagoras, die Sophisten: Ob die Empfindung das Wahre sey? Was dann mit dem Inhalte der Wissenschaft, so wie mit der Unterscheidung derselben von der Meinung, den nächsten Zusammenhang hat. Was wir zu lernen scheinen, ist nichts Anderes, als **Wiedererinnerung**. Und es ist ein Gegenstand, auf den Plato oft zurückkommt;

---

*) De Republ. V, p. 476 — 479 (p. 266 — 272).

vorzüglich behandelt er diese Frage im Meno. Er behauptet daselbst in Ansehung des Lernens überhaupt, daß eigentlich nichts gelernt werden könne, sondern das Lernen vielmehr nur eine Erinnerung dessen sey, was wir schon besitzen, wissen; — eine Erinnerung, zu welcher nur die Verlegenheit, in welche das Bewußtseyn gebracht werde, die Erregung (Ursache) sey. *)

Oder Plato giebt jener Frage sogleich eine spekulative Bedeutung, worin es um das Wesen des Erkennens, nicht die empirische Ansicht des Erwerbens von Erkenntniß zu thun ist. Lernen nämlich, nach der unmittelbaren Vorstellung von ihm, drückt die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewußtseyn aus, — eine Weise der mechanischen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche diesem Raum selbst fremd und gleichgültig sind. Ein solches äußerliches Verhältniß des Hinzukommens, wo die Seele als tabula rasa erscheint (wie im Lebendigen: Hinzukommen von Partikeln), paßt nicht für die Natur des Geistes (ist todt), der Subjektivität, Einheit, Beisich-Seyn und Bleiben ist. Plato aber stellt die wahre Natur des Bewußtseyns vor, daß es Geist ist, an sich selbst dasjenige, was ihm Gegenstand, oder was es für es wird. Es ist dieß der Begriff des wahrhaft Allgemeinen in seiner Bewegung; das Allgemeine, die Gattung ist an ihr selbst ihr eigenes Werden. Sie ist dieß, zu dem für sich zu werden, was sie an sich selbst ist; das, was sie wird, ist sie schon vorher; sie ist der Anfang ihrer Bewegung, worin sie nicht aus sich heraustritt. Der Geist ist die absolute Gattung; es ist nichts für ihn, was er nicht an sich selbst ist; seine Bewegung ist nur die beständige Rückkehr in ihn selbst. Lernen ist hiernach diese Bewegung, daß nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern daß nur sein eigenes Wesen für ihn wird, oder daß er zum Bewußtseyn desselben kommt. (Was noch nicht gelernt hat, ist die Seele, das

*) *Meno*, *p.* 84 (*p.* 355 — 356).

Bewußtseyn, vorgestellt als natürliches Seyn.) Was ihn zur Wissenschaft erregt, ist dieser Schein, und die Verwirrung desselben, daß sein Wesen ihm als Anderes, als das Negative seiner selbst ist, — eine Weise der Erscheinung, die seinem Wesen widerspricht; denn er hat oder ist die innere Gewißheit, alle Realität zu seyn. Indem er diesen Schein des Andersseyns aufhebt, begreift er das Gegenständliche, d. h. giebt sich darin unmittelbar das Bewußtseyn seiner selbst, und kommt so zur Wissenschaft. Vorstellungen von den Dingen kommen doch von außen; allerdings von den einzelnen, zeitlichen, vorübergehenden, — nicht aber das Allgemeine, Gedanken. Das Wahrhafte habe im Geiste selbst seine Wurzel, und gehöre seiner Natur an; dadurch wird dann alle Autorität verworfen.

In dem einen Sinne ist Erinnerung ein ungeschickter Ausdruck: und zwar in dem, daß man eine Vorstellung reproducire, die man zu einer anderen Zeit schon gehabt hat. Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie giebt, — den: Sichinnerlichmachen, Insichgehen; dieß ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man sagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts sey, als eine Erinnerung, ein Insichgehen, daß wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt, bestimmt ist als ein Mannigfaltiges, — daß wir dieß zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen dadurch, daß wir in uns selbst gehen, so unser Inneres zum Bewußtseyn bringen. Bei Plato hat jedoch, wie nicht zu läugnen ist, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empirischen, ersten Sinn.

Diesen wahrhaften Begriff, daß das Bewußtseyn an sich selbst dieß ist, trägt Plato nun zum Theil in der Weise der Vorstellung und mythisch vor. Es ist schon erwähnt, daß er das Lernen eine Erinnerung nennt. Daß es dieß sey, zeigt er im Meno an einem Sklaven, der keine Unterweisung erhalten hatte. Sokrates fragt ihn und läßt ihn nach seiner eigenen

Meinung antworten, ohne ihn etwas zu lehren, oder etwas als Wahres zu versichern (beizubringen); und bringt ihn dadurch endlich zum Aussprechen eines geometrischen Satzes vom Verhältnisse des Diameters eines Quadrats zu der Seite desselben. Der Sklave ruft die Wissenschaft nur aus sich selbst hervor, so daß es scheint, er erinnere sich nur an etwas, das er schon gewußt, aber vergessen hatte. Wenn nun Plato sich hier dieß Hervortreten der Wissenschaft aus dem Bewußtseyn eine Erinnerung nennt, so kommt die Bestimmung dadurch hinein, daß dieß Wissen schon einmal wirklich in diesem Bewußtseyn gewesen ist: d. h. daß das einzelne Bewußtseyn nicht nur an sich, seinem Wesen nach, den Inhalt des Wissens hat, sondern auch als dieses einzelne Bewußtseyn, nicht als allgemeines, ihn schon besessen habe.*) Aber dieß Moment der Einzelnheit gehört nur der Vorstellung an, dieser Mensch ist das sinnliche Allgemeine; denn Erinnerung bezieht sich auf Diesen als sinnlichen Diesen, nicht als allgemeinen. Erinnerung gehört der Vorstellung an, ist nicht Gedanke. Das Wesen des Hervortretens der Wissenschaft ist deswegen hier vermischt mit Einzelnem, mit der Vorstellung. Es tritt hier das Erkennen in der Form der Seele ein, als des an sich seyenden Wesens, des Eins, da die Seele nur Moment des Geistes ist. Und Plato geht hier in das Mythische über (mythisch bildet er dieß weiter aus), in eine Vorstellung, deren Inhalt nicht mehr die reine Bedeutung des Allgemeinen, sondern des Einzelnen hat.

Er stellt also jenes Ansichseyn des Geistes in der Form eines Vorherseyns in der Zeit vor: das Wahrhafte muß also schon zu einer anderen Zeit für uns gewesen seyn. Aber zugleich ist zu bemerken, daß er dieß nicht als eine philosophische Lehre, sondern in Gestalt einer Sage (Mythos) giebt, „welche er von Priestern und Priesterinnen empfangen, die sich auf das,

*) *Meno*, *p.* 82 — 86 (*p.* 350 — 359).

was göttlich ist, verstehen. Aehnliches erzähle auch Pindar und andere göttliche Männer. **Nach diesen Sagen** sey die Seele des Menschen unsterblich, und höre jetzt auf zu seyn, was man sterben nenne, und komme wieder ins Daseyn (*πάλιν γίγνεσθαι*), gehe aber keineswegs unter. Wenn nun die Seele unsterblich ist und oft wieder hervortritt" (Seelenwanderung) „und das, was sowohl hier als im Hades" — im Unbewußten — „ist, und Alles gesehen hat: so findet kein Lernen mehr Statt, und sie erinnert sich nur dessen, was sie schon weiß, — was nur die Seele ehemals angeschaut habe." *) Das ist Anspielung auf Aegyptisches. Die Menschen greifen nach der sinnlichen Bestimmtheit: Plato habe statuirt, angenommen. Ueber so etwas hat Plato gar nicht statuirt. Es gehört gar nicht zur Philosophie, auch ausdrücklich nicht zu der seinigen; nachher noch mehr so von Gott.

β. Im **Phädrus** ist dann dieser Mythus weiter und glänzender ausgeführt; er bringt eben diesen gewöhnlichen Sinn der Erinnerung herbei, daß der Geist des Menschen das in vergangener Zeit gesehen habe, was sich seinem Bewußtseyn vom Wahrhaften, Anundfürsichseyenden entwickelt. Es ist ein Hauptbemühen des Plato, zu zeigen, daß der Geist, die Seele, das Denken an und für sich ist; und daß dann so diese Bestimmung die Form erhält, in der Behauptung liegt, daß die Wissenschaft nicht gelernt werde, nur sey ein Erinnern dessen, das in dem Geiste, in der Seele als solcher vorhanden sey. Daß die Seele das Denkende, und das Denken frei für sich sey, hat bei den Alten, besonders aber bei der platonischen Vorstellung, einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir die **Unsterblichkeit der Seele** nennen. Im Phädrus spricht er davon, „um zu zeigen, daß der Eros eine göttliche Raserei, und uns zur größten Glückseligkeit gegeben sey." Es ist dieß ein En-

---

*) Meno p. 81 (p. 348 — 349).

thusiasmus, der hier eine mächtige, Alles überwiegende Richtung auf die Idee hat; — Bewußtseyn, Wissen des Idealen, nicht Anschauen, nicht der Enthusiasmus der Brust, der Empfindung. Er sagt: „Er müsse die Natur der göttlichen und menschlichen Seele auseinanderlegen, um den Eros zu zeigen.“ — „Das Erste ist, daß die Seele unsterblich ist. Denn was sich selbst bewegt, ist unsterblich, unvergänglich; was aber seine Bewegung von einem Anderen hat, ist vergänglich. Was sich selbst bewegt, ist Princip; denn es hat ja seinen Ursprung und Anfang in ihm selbst und von keinem Anderen. Und ebenso wenig kann es aufhören, sich zu bewegen; denn nur das hört auf, was seine Bewegung aus einem Anderen hat.“ *) Plato entwickelt also zuerst den einfachen Begriff der Seele als des sich selbst Bewegenden, die insofern Moment des Geistes. Das eigentliche Leben des Geistes an und für sich ist das Bewußtseyn der Absolutheit und Freiheit des Ichs selbst. Das Unsterbliche sey nicht der Veränderung unterworfen.

Wenn wir von der Unsterblichkeit der Seele sprechen, so haben wir dabei häufig und gewöhnlich die Vorstellung, daß die Seele wie ein physisches Ding vor uns ist, das Eigenschaften hat, ein Ding mit allerhand Eigenschaften, das verändert wird, — unabhängig von ihm die Eigenschaften. Unter diesen ist auch das Denken; und das Denken ist so bestimmt als Ding, als ob es vergehen, aufhören könnte. Dieß ist das Interesse der Vorstellung bei dieser Frage. Bei Plato hängt die Unsterblichkeit der Seele unmittelbar zusammen damit, daß die Seele das Denkende ist; so daß das Denken nicht eine Eigenschaft der Seele ist. Wir meinen, die Seele könne seyn, könne bestehen, ohne Phantasie, Denken u. s. f. zu haben; und das Unvergängliche der Seele wird insofern betrachtet als das Unvergängliche eines Dinges, als eines, das so vorgestellt wird, als eines Sey-

*) *Phædrus p.* 245 (*p.* 38).

enden. Bei Plato hingegen ist die Bestimmung der Unsterblichkeit der Seele von großer Wichtigkeit, insofern das Denken nicht Eigenschaft der Seele ist, sondern ihre Substanz, so daß die Seele dieß selbst ist. Es ist, wie beim Körper: Der Körper ist schwer, dieß ist seine Substanz; Schwere ist nicht Qualität, dieß, daß er ist, ist nur, insofern er schwer ist. Nimmt man die Schwere fort, so existirt der Körper nicht mehr; nimmt man das Denken fort, so existirt die Seele nicht mehr. Das Denken nun ist die Thätigkeit des Allgemeinen; das Allgemeine aber ist nicht als Abstraktum, ist das Sichinsichselbstreflektiren, das Sichsichgleichsetzen. In allen Vorstellungen geschieht dieß. Indem nun so das Denken dieß Allgemeine ist, das sich in sich reflektirt, in sich selbst bei sich selbst zu seyn: so ist es diese Identität mit sich; diese ist aber das Unveränderliche, das Unvergängliche. Veränderung ist, daß das Eine zum Anderen werde, nicht in dem Anderen bei sich selbst ist. Die Seele ist dagegen das Sichselbsterhalten im Anderen; z. B. in der Anschauung hat sie es mit Anderem, mit äußerlichem Stoffe zu thun, und ist zugleich bei sich. Die Unsterblichkeit hat so bei Plato nicht das Interesse, was sie bei uns in religiöser Rücksicht hat. Sie hängt bei Plato mit der Natur des Denkens, mit der inneren Freiheit des Denkens zusammen, mit der Bestimmung, die den Grund dessen ausmacht, was das Ausgezeichnete der platonischen Philosophie ist, mit diesem übersinnlichen Boden, dem Bewußtseyn, das Plato gegründet hat. Das Erste ist also, daß die Seele unsterblich ist.

„Die Idee der Seele darzulegen," fährt er fort, „sey eine lange und göttliche Untersuchung; aber eine Aehnlichkeit davon lasse sich menschlicher Weise und leichter sagen." Hier folgt nun der Mythos (Allegorie), in dem es jedoch etwas bunt und inkonsequent hergeht. Er sagt: „Die Seele gleicht der zusammengeeinten Kraft eines Wagens und Fuhrmanns." Dieß Bild spricht uns nicht an. „Die Pferde nun" (Triebe) „der Götter

und die Fuhrmänner sind selbst gut, und aus Gutem. Unser herrschendes Wesen aber" (der Fuhrmann) „lenkt zuerst den Zügel; dann aber ist eins der Pferde schön und gut, und aus Solchen, das andere aber entgegengesetzt und (besteht) aus Entgegengesetzten. Hierdurch wird ihre Lenkung schwer und widerspänstig. Wie sie nun ein sterbliches und unsterbliches Lebendiges genannt werden, ist zu versuchen zu sagen. Alle Seele bekümmert sich (ἐπιμελεῖται) um Unbeseeltes und durchwandert den ganzen Himmel, von einer Idee (Art, εἶδος) in die andere übergehend. Wenn sie vollkommen und geflügelt ist, so ist sie aufrecht" (μετεωροπορεῖ, hat erhabene Gedanken) „und ordnet (διοικεῖ) die ganze Welt. Deren Flügel aber sinken, die Seele treibt sich und senkt sich, bis sie etwas Festes (στερεοῦ) erlangt hat: so nimmt sie einen irdischen Leib an, der sich selbst durch die Kraft jener bewegt; und das Ganze heißt ein Lebendiges (ζῶον, Thier), — eine Seele und ein Leib zusammengefügt, und hat die Benennung des Sterblichen." *) Das Eine ist so die Seele als Denken, das Anundfürsichseyn; das Andere ist die Verbindung mit einer Materie. Dieser Uebergang vom Denken zur Körperlichkeit ist sehr schwierig, und für die Alten zu begreifen zu schwer; mehr davon werden wir bei Aristoteles sehen. Aus dem Gesagten könnte man so den Grund der Vorstellung ableiten, die man von dem platonischen Philosophem giebt, daß die Seele für sich vor diesem Leben schon existirt hat, und dann herabfällt in die Materie, sich mit ihr vereinigt, sich damit befleckt, und daß ihre Bestimmung sey, die Materie wieder zu verlassen. Der Zusammenhang, daß das Geistige sich aus sich selbst realisirt, verkörpert, ist ein Punkt, der bei den Alten nicht in seiner Tiefe erörtert ist. Sie haben zwei Abstrakta, die Seele und die Materie, und die Verbindung ist nur in der Form eines Abfalls der Seele ausgesprochen.

---

*) Phaedrus p. 246; (p. 39 — 40).

„Das Unsterbliche," fährt Plato weiter fort, „aber, wenn wir es nicht nach Einem erkennenden Gedanken (οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου), sondern der Vorstellung gemäß (πλάττομεν), wenn wir, nicht einsehend, noch hinreichend begreifend, Gott aussprechen, — das unsterbliche Leben Gottes ist das, was einen Leib und eine Seele hat, die aber auf immer zusammenerzeugt (zusammengenaturt) sind (τὸν ἀεὶ χρόνον συμπεφυκότα):" *) ein Leib und eine Seele, die an und für sich immer eins sind, nicht äußerlich so gemacht sind. (Seele und Leib sind Beides Abstrakta, das Leben aber ist die Einheit von Beiden, und Gott ist es als Wesen der Vorstellung ausgesprochen; seine Natur ist dieß, Seele und Leib ungetrennt in Einem zu haben; dieß aber ist die Vernunft, deren Form — die Seele — und deren Inhalt unzertrennt eins an ihnen selbst sind.) Dieß ist eine große Definition von Gott, eine große Idee, die übrigens nichts Anderes als die Definition neuerer Zeit ist: die Identität der Objektivität und Subjektivität, Untrennbarkeit des Ideellen und Reellen, der Seele und des Leibes. Das Sterbliche, Endliche ist von Plato richtig als das bestimmt, dessen Existenz, Realität nicht absolut adäquat ist der Idee, oder bestimmter der Subjektivität.

Nun giebt Plato weiter an, wie es im Leben des göttlichen Wesens zugeht (beschreibt das Schauspiel, was die Seele vor sich habe), und „wie das Abfallen der Flügel von der Seele geschehe. Die Wagen der Götter fahren in Reihen einher; der Heerführer Jupiter führt die Reihe an, auf seinem geflügelten Wagen fahrend. Ihm folgt das Heer der anderen Götter und Göttinnen, in elf Theile geordnet; und sie führen, jeder sein Geschäft vollbringend, die herrlichsten und seligsten Schauspiele auf. Die farb- und gestalt- und gefühllose Substanz der Seele braucht den Gedanken allein als Zuschauer; und so ent-

*) *Phaedrus p.* 246 (*p.* 40).

sieht ihr da die wahre Wissenschaft. Da sieht sie das, was ist (τὸ ὄν); und lebt in der Betrachtung des Wahren, indem sie dem in sich zurückführenden Kreise" (von Ideen) „folgt. In diesem Kreisen" (der Götter) „schaut sie (auf) die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit (σωφροσύνη) und die Wissenschaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, sondern was in Wahrheit an und für sich selbst ist (τὸ ὄντως ὄν)." Dieß ist nun so als ein Geschehenes ausgedrückt. „Wenn die Seele aus dieser Beschauung zurückkommt, so stellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, speist sie mit Ambrosia und tränkt sie mit Nektar. Dieß ist das Leben der Götter. Andere Seelen aber durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde gerathen in Tumult, treten aus jenen himmlischen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu sehen, und nähren sich vom Futter der Meinung, und fallen auf die Erde; und je nachdem eine mehr oder weniger gesehen, in einen um so höheren oder geringeren Stand kommt sie hier. In diesem Zustande aber behält sie eine Erinnerung dessen, was sie gesehen; und wenn sie etwas Schönes, Gerechtes u. s. f. erblickt, so geräth sie außer sich, in Enthusiasmus. Die Flügel gewinnen Kraft; und die Seele erinnert sich ihres ehemaligen Zustandes, in welchem sie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes u. s. f. erblickte, sondern die Schönheit und Gerechtigkeit selbst." *) Das Leben der Götter ist also für die Seele; in dem einzelnen Schönen wird sie an's Allgemeine erinnert. Es liegt hierin dieß, daß in der Seele, als in solchem Anundfürsichseyenden, die Idee des Schönen, Guten, Gerechten, als des Anundfürsichseyenden, an und für sich Allgemeinen ist. Dieß macht die Grundlage, die allgemeine Basis der platonischen Vorstellung aus.

Wir sehen hier, in welchem Sinn Plato von der Wissenschaft als einer Erinnerung spricht. Er sagt es ausdrücklich, daß dieß nur in Gleichnissen und Aehnlichkeiten gesprochen

*) *Phaedrus* p. 246 — 251 (p. 40 — 50).

sey, nicht wie es sonst den Theologen Ernst damit war, zu fragen, ob die Seele vor ihrer Geburt präexistirt habe, und gar auch wo. Es kann von Plato gar nicht aufgeführt werden, daß er diesen Glauben, diese Meinung gehabt hat. Es ist davon bei ihm gar keine Rede, in dem Sinne, wie es bei ihnen die Rede war: nichts von einem Abfalle aus einem vollkommenen Zustande, — daß der Mensch dieß Leben als eine Einkerkerung zu betrachten habe; sondern er hat das Bewußtseyn, daß dieß nur eine gleichnißweise Vorstellung ist. Das, was er als das Wahre ausspricht, ist, daß das Bewußtseyn an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben ist; daß der Mensch im reinen Gedanken es anschaut und erkennt, und dieß Erkennen eben selbst dieser himmlische Aufenthalt und Bewegung ist.

Bestimmter tritt dann das Erkennen in seiner Form als Seele da auf, wo von ihrer Unsterblichkeit die Rede ist. Im Phädon hat Platon diese Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele weiter ausgeführt. Was im Phädrus bestimmt als Mythus und als Wahrheit geschieden ist, und auch so erscheint, dieß erscheint weniger so im Phädon, dem berühmten Dialoge, worin Plato den Sokrates von der Unsterblichkeit der Seele sprechen läßt. Daß Plato an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der in Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch sie. Es ist zugleich zu bemerken, daß das Passende auch diesen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewißheit seiner selbst, als eines Diesen, als mit der Wahrheit sich zu beschäftigen. Wir treffen deswegen hier am Wenigsten geschieden die Weise des Vorstellens und des Begriffes; allein dabei ist dieses Vorstellen weit entfernt, zu dieser

Rohheit herabzusinken, welche die Seele als ein Ding sich vorstellt, und in der Weise eines Dings nach seiner Dauer oder seinem Bestehen fragt. Wir finden nämlich den Sokrates in diesem Sinne sprechen, daß „dem Streben nach Weisheit, dem einzigen Geschäfte der Philosophie, der Körper und was sich auf den Körper beziehe, ein Hinderniß sey, weil die sinnliche Anschauung nichts rein, wie es an sich ist, zeigt, und was wahr ist, durch Entfernung der Seele vom Körperlichen erkannt werde. Denn die Gerechtigkeit, die Schönheit und dergleichen Gattungen sind allein das in Wahrheit Seyende, das, welchem alle Veränderung und Untergang fremd ist; und es wird nicht durch den Körper, sondern allein in der Seele angeschaut." *)

Schon in dieser Trennung sehen wir das Wesen der Seele nicht in einer dinglichen Weise des Seyns betrachtet, sondern als das Allgemeine. Noch mehr in dem Folgenden, wodurch Plato die Unsterblichkeit beweist. Ein Hauptgedanke hierbei ist der schon betrachtete, „daß die Seele schon vor diesem Leben existirt habe, weil das Lernen nur eine Erinnerung ist;" **) und worin dieß liegt, daß die Seele schon an sich selbst dieß ist, was sie für sich wird. Es muß hierbei nicht an die schlechte Vorstellung angeborner Ideen gedacht werden, — ein Ausdruck, der ein natürliches Seyn der Ideen enthält, als ob die Gedanken Theils schon fixirt wären, Theils ein natürliches Daseyn hätten, das nicht erst durch die Bewegung des Geistes sich hervorbrächte. Hauptsächlich aber setzt Plato die Unsterblichkeit darein, „daß das Zusammengesetzte der Auflösung und dem Untergange unterworfen sey, das Einfache dagegen auf keine Weise aufgelöst und zerstreut werden könne; was aber immer sich selbst gleich und dasselbe ist, sey einfach. Diese Einfachen, das Schöne und Gute, das Gleiche ist aller Veränderung unfähig, hingegen dasjenige,

*) *Phædo p.* 65 — 67 (*p.* 18 — 23).
**) *eod. p.* 72 (*p.* 35).

worin diese Allgemeinen sind, die Menschen, Dinge u. s. f. sind das Veränderliche, das von den Sinnen Aufzunehmende, jenes aber das Unsinnliche. Die Seele deswegen, welche im Gedanken ist und sich an dieß als an ein ihr Verwandtes wendet und mit ihm umgeht, muß darum auch selbst dafür gehalten werden, einfacher Natur zu seyn." *)

Hier erhellt dann wieder, daß Plato die Einfachheit nicht als Einfachheit eines Dings nimmt, nicht als diese Einfachheit z. B. eines chemischen Stoffs u. s. f., — Etwas, das nicht mehr als an sich unterschieden dargestellt werden kann; die leere abstrakte Identität oder eine abstrakte Allgemeinheit, das Einfache als ein Seyn.

Endlich ist aber das Allgemeine selbst in der Gestalt eines Seyns. Z. B. „eine Harmonie, die wir hören, ist nichts Anderes, als ein Allgemeines, ein Einfaches, das eine Einheit Verschiedener ist. Diese Harmonie aber ist an ein sinnliches Ding gebunden, und verschwindet mit diesem, wie die Musik der Flöte mit ihr." **) Plato zeigt, „daß die Seele auch nicht eine Harmonie auf diese Weise ist; denn diese sinnliche Harmonie ist erst nach dem Dinge, eine Folge desselben, die Harmonie der Seele aber an und für sich vor allem sinnlichen Seyn. Die sinnliche Harmonie hat verschiedene Grade der Stimmung, die Harmonie der Seele aber keine quantitativen Unterschiede." ***)

Hieraus erhellt, daß Plato das Wesen der Seele ganz im Allgemeinen erhält, und ihre Wahrheit und Seyn nicht in sinnliche Einzelnheit setzt, und die Unsterblichkeit der Seele nicht in dem Sinne der Vorstellung bei ihm genommen werden kann, in welchem wir sie nehmen, als ein einzelnes Ding. Wenn nun auch weiterhin der Mythus vorkommt von dem Aufenthalte der Seele nach dem Tode auf einer anderen glänzenderen und herr-

---

*) *Phœdo p.* 78 — 80 (*p.* 46 — 51).
**) *eod. p.* 85 — 86 (*p.* 62 — 63).
***) *eod. p.* 92 — 94 (*p.* 74 — 80).

licheren Erde: so haben wir oben gesehen, was es mit diesem Himmel für eine Beschaffenheit hat.

γ. Was nun die Erziehung und Bildung der Seele anbetrifft, so steht dieß mit dem Vorhergehenden in Verbindung. Man muß jedoch den Idealismus des Plato sich nicht als subjektiven Idealismus denken, als jenen schlechten Idealismus, wie er in neueren Zeiten wohl vorgestellt ist, als ob der Mensch überhaupt nichts lerne, nicht äußerlich bestimmt werde, sondern alle Vorstellungen aus dem Subjekt erzeugt werden. Es wird oft gesagt, der Idealismus sey dieß, daß das Individuum alle seine Vorstellungen, auch die unmittelbarsten, aus sich erzeuge, Alles aus sich setzt. Dieß ist jedoch eine unhistorische, ganz falsche Vorstellung; wie dieß rohe Vorstellen den Idealismus definirt, so hat es in der That unter den Philosophen keine Idealisten gegeben. Der platonische Idealismus ist ebenso von dieser Gestalt ganz entfernt.

Was nun das Lernen ins Besondere anbetrifft, so setzt Plato voraus, daß das, was das wahrhaft Allgemeine ist, die Idee, das Gute, Schöne vorher im Geiste selbst einheimisch ist, und nur aus ihm sich entwickelt. In seiner Republik (7. Buch) spricht er im Zusammenhang mit dem, was ich schon erwähnt habe, davon, wie die Erziehung, das Lernen beschaffen sey. Er sagt: „Wir müssen von der Wissenschaft und dem Lernen (παιδείας) dieß halten, daß sie nicht so beschaffen sind" (sie seyen nicht so vorzustellen), „wie Einige dafür ausgeben" (er meint damit die Sophisten), „die von der Bildung sprechen, als ob das Wissen nicht in der Seele enthalten sey, sondern als ob man die Wissenschaft in die Seele so hineinlege, wie in blinde Augen das Sehen gelegt werde," wie man den Staar steche. Diese Vorstellung, daß das Wissen ganz von außen komme, findet sich in neuerer Zeit bei ganz abstrakten, rohen Erfahrungsphilosophen, die behauptet haben, daß Alles, was der Mensch vom Göttlichen wisse, für wahr halte, durch Erziehung,

durch Angewöhnung in ihn komme, die Seele, der Geist nur die ganz unbestimmte Möglichkeit sey. Das Extrem ist dann die Offenbarung, wo Alles von außen gegeben ist. In der protestantischen Religion ist diese rohe Vorstellung in ihrer Abstraktion nicht vorhanden; da gehört zum Glauben wesentlich das Zeugniß des Geistes, d. h. daß der einzelne subjektive Geist an und für sich, in sich diese Bestimmung enthalte, setze, mache, die in Form eines Aeußerlichen, nur Gegebenen an ihn kommt. Plato spricht also gegen jene Vorstellung. Er sagt (dieß bezieht sich auf den obigen Mythus, der bloß vorstellt): „Die Vernunft lehrt, daß in jedem inwohne das immanente Vermögen seiner Seele, er habe in sich das Organ, mit dem er lernt. Nämlich wie wenn das Auge nicht anders fähig wäre, als mit dem ganzen Körper sich von der Finsterniß an das Helle zu wenden: so müsse man auch mit der ganzen Seele von dem ab, was geschieht, herumgewendet werden," abgewendet von dem, was ein Zufälliges ist, eine zufällige Vorstellung und Empfindung; „sie müsse hingewendet werden zu dem, was ist, zu dem Seyenden, bis sie fähig ist, dieß auszuhalten, und die Klarheit, die Helligkeit des Seyenden zu schauen. Dieß Seyende aber, sagen wir, ist das Gute. Dessen Kunst wäre die Kunst des Unterrichts. Das Lehren ist so nur die Kunst dieser Heraus(Herum)-führung der Seele — und zwar auf welche Weise am Leichtesten und Wirksamsten Einer herumgekehrt würde —, nicht um ihm das Sehen einzusetzen (ἐμποιῆσαι, hineinzumachen): sondern — indem er es schon hat, aber nicht gehörig in sich gewendet worden ist, und nicht die Gegenstände sieht, die er sehen soll — nun dieses zu bewirken. Die anderen Tugenden der Seele stehen dem Körper näher; sie sind nicht vorher in der Seele, sondern kommen durch Uebung und Gewohnheit hinein," können dadurch gestärkt oder geschwächt werden. „Das Denken (τὸ φρονῆσαι) hingegen als ein Göttliches verliert seine Kraft

niemals, und durch die Weise des Herumführens wird es nur gut oder böse." *)

Dieß ist näher das Verhältniß, welches Plato in Rücksicht des Innerlichen und Aeußerlichen festsetzt. Uns sind dergleichen Vorstellungen, daß der Geist aus sich bestimmt, das Gute bestimme u. s. f. viel geläufiger; bei Plato aber war es darum zu thun, dieß erst festzusetzen.

c. **Unterschiede des Erkennens, Weise der Wissenschaft überhaupt nach Plato.** Die Wahrheit setzt Plato allein in das, was durch den Gedanken producirt wird. Die Quelle der Erkenntniß ist mehrfach; das Gefühl, die Empfindung, das sinnliche Bewußtseyn ist Quelle. Das Erste ist das sinnliche Bewußtseyn; dieß ist das Bekannte, von dem wir anfangen. Daß dadurch das Wahre gegeben werde, ist eine Vorstellung, der Plato durchaus entgegengesetzt ist, als der Lehre der Sophisten; so sahen wir es beim Protagoras. Beim Gefühl kommt leicht Mißverstand vor. Alles ist im Gefühl, wie jene platonische *μανία* des Schönen. Das Wahre ist hier in der Weise des Gefühls; das Gefühl als solches ist nur Form. Mit dem Gefühl macht man Willkür zur Bestimmung des Wahren. Was der wahrhafte Inhalt sey, ist nicht durch das Gefühl gegeben; denn da hat aller Inhalt Platz. Auch der höchste Inhalt muß im Gefühl seyn; dieß ist aber nicht die wahrhafte Weise des Wahren. Gefühl ist das ganz subjektive Bewußtseyn. Im Gedächtniß, im Verstande haben, ist uns etwas Anderes, als im Herzen, im Gefühl haben, d. h. in unserer innersten Subjektivität, im Ich, im Diesen. Insofern der Inhalt im Herzen ist, sagen wir, ist er erst am wahrhaften Ort; er ist ganz identisch mit unserer besonderen Individualität. Der Mißverstand ist aber, daß ein Inhalt nicht darum der wahrhafte ist, weil er in unserem Gefühle ist. Das ist daher die große Lehre Plato's,

*) De Republ. VII, p. 518 (p. 333 — 334).

daß der Inhalt nur durch den Gedanken gefüllt wird; denn er ist das Allgemeine. Das Allgemeine kann nur durch den Gedanken producirt oder gefaßt werden; es ist nur durch die Thätigkeit des Denkens. Diesen allgemeinen Inhalt hat Plato als Idee bestimmt.

Plato bestimmt die Unterschiede in unserem Bewußtseyn, in unserem Wissen noch näher. Am Ende des sechsten Buchs der Republik wird der Unterschied des Sinnlichen und Intellektuellen aufgestellt. Im Intelligibeln, Denken, Allgemeinen unterscheidet Plato zwei Weisen: Wissenschaften, wie die Geometrie, das ist Denken (*διάνοια*); das reine Denken ist aber *νόησις*. Das Sinnliche ist wieder doppelt. *α*) „Im Sinnlichen ist *αα*) äußerliche Erscheinung, Bilder im Wasser, Schatten, und was in den dichten, glatten, glänzenden und dergleichen Körpern ist. *ββ*) Die zweite Art begreift dasjenige, dem jenes ähnlich ist: Die Thiere, Pflanzen," diese konkrete Lebendigkeit, „Gefäße, die wir verfertigen" (*καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος*, totum fabricae genus). *β*) Im Intelligibeln ist auch solcher zwiefacher Inhalt: *αα*) „Das Eine Mal gebraucht die Seele die Bilder jenes Getheilten" (Sinnlichen, Mannigfaltigen), „ist genöthigt von Grundlagen aus zu forschen, indem sie nicht geht auf den Anfang (Princip, *ἀρχήν*), sondern zum Ende (Resultat). *ββ*) Die andere Gattung, das in der Seele selbst Gedachte, ist die, wo die Seele von einer Grundlage, Voraussetzung zu einem Principe ausgeht, das nicht hypothetisch ist, und ohne die Bilder, die wir zu Jenem gebrauchen, durch die Ideen (*εἴδεσι*) selbst, den Weg (*μέθοδον*) macht. In der Geometrie, Arithmetik und ähnlichen Wissenschaften setzt man voraus das Gleiche und Ungleiche, und Figuren und drei Arten von Winkeln und dergleichen. Und indem man von solchen Grundlagen (*ὑποθέσεις*) ausgeht, so glaubt man nicht nöthig zu haben, davon, als von einem Allen Bekannten Rechenschaft zu geben. Ferner weißt Du, daß sie sich der Figuren, die sichtbar sind, bedienen, und von ihnen sprechen, obgleich sie nicht dieses" (nur) „im Gedanken haben (*περὶ τούτων διανοούμε-*

νοι), sondern diejenigen, wovon diese nur die Abbilder sind (ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε), indem sie ihre Betrachtung (Bestimmungen, λόγους) um des Vierecks selbst machen und seiner Diagonale willen, nicht um jenes willen, das sie hinzeichnen; und ebenso mit den anderen Dingen." Man hat bestimmte Figuren vor sich (so verfährt man); die Figuren sind nicht als bestimmte gemeint, mit diesem Dreieck meine ich das Dreieck überhaupt, das allgemeine, es ist nicht um das Sinnliche als solches zu thun. „Diejenigen Figuren, welche sie zeichnen und beschreiben (welche auch einen Schatten geben und im Wasser Bild abspiegeln), — das Alles gebrauchen sie nur als Bilder, und suchen deren Originale zu sehen, die man nicht anders als mit dem Gedanken, Nachdenken (τῇ διανοίᾳ) sieht," nicht sinnlich; aber ihr Gegenstand ist nicht reines Verstandeswesen. — „Wahrhaftig! — Dieses nun habe ich oben diejenige Gattung des Gedachten (νοητοῦ τὸ εἶδος) genannt, zu dessen Erforschung die Seele genöthigt ist, Hypothesen zu gebrauchen, weil sie nicht auf das Princip geht, indem sie nicht über die Hypothesen" — jene Voraussetzungen — „hinausgehen kann, aber diese untergeordneten Bilder gebraucht als Bilder, die jenen vollkommen gleich gemacht und ganz so bestimmt sind. — Ich verstehe, daß Du von dem redest, was in Geometrie und anderen dergleichen verwandten Wissenschaften geschieht. — Lerne jetzt den anderen Abschnitt des Gedachten (νοητοῦ) kennen, welchen die Vernunft (λόγος) selbst berührt, indem sie durch die Kraft (Vermögen) der Dialektik Hypothesen macht, nicht als Principien, sondern in der That (τῷ ὄντι) nur als Hypothesen, als Auftritte und Ausgangspunkte (ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς); damit sie bis zum Voraussetzungslosen (ἀνυποθέτου), zum Princip des Alls gelange (τοῦ παντὸς ἀρχήν)," das an und für sich ist, „es erfasse (ἁψάμενος), und wieder das erfassend, was von jenem gefaßt wird, so wieder zum Ende (τελευτήν) herabsteige, indem sie dabei ganz und gar kein Sinnliches gebrauche, sondern nur die

Gattungen selbst, und so durch sie selbst zu ihnen am Ende gelange. (τοῖς εἴδεσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη.)" Dieß zu erkennen, ist das Interesse und das Geschäft der Philosophie; dieß wird vom reinen Gedanken an und für sich erforscht, der sich nur in solchen reinen Gedanken bewegt (νόησις). — „Ich verstehe es, aber noch nicht ganz hinreichend. Du scheinst mir das behaupten zu wollen, daß das, was von der Wissenschaft der Dialektik (τοῦ διαλέγεσθαι), vom Seyenden und Gedachten betrachtet wird, klarer (σαφέστερον, richtiger), sey als was von jenen genannten Wissenschaften, welchen die Hypothesen Principien sind, und wo die, welche sie betrachten, genöthigt sind, mit dem Verstande (τῇ διανοίᾳ), aber nicht mit den Sinnen zu betrachten. Weil sie nicht auf das absolute Princip (ἀρχήν) überhaupt hinaufsteigen in ihrer Betrachtung, sondern aus Hypothesen spekuliren: so scheinen sie nicht den Gedanken bei diesen Gegenständen selbst zu haben (νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτά), ob diese Gegenstände gleich Gedanken sind mit einem Princip (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Die Verfahrungsweise (Denkweise, ἕξιν) der Geometrie und der ihr verwandten Wissenschaften scheinst Du mir Raisonnement (διάνοιαν) zu nennen; und hiermit so, daß das Raisonniren" (Schließen, reflektirende Erkennen) „zwischen dem νοῦς und der δόξα sich befindet. — Du hast ganz richtig aufgefaßt. Gemäß diesen vier Unterscheidungen, will ich die vier Verhaltungsweisen der Seele nennen: α) νόησις, Begreifen, Denken von dem Höchsten (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω); β) διάνοια von dem Zweiten (ἐπὶ τῷ δευτέρῳ); γ) das Dritte heiße Glaube (πίστις)" zu Thieren, Pflanzen, weil sie lebendig, homogener, identischer mit uns, — wahre Meinung; δ) „und das Letzte die Vorstellung oder das bildliche Wissen" (εἰκασία, imaginatio, assimilatio). „Das sind Stufen der Wahrheit, Klarheit." *)

*) De Republica VI, p. 509 — 511 (p. 321 — 325).

Plato bestimmt so als erste Weise das Sinnliche; als eine andere Weise bestimmt er die Reflexion, sofern sie das Denken einmischt in das zunächst sinnliche Bewußtseyn. Und hier, sagt er, ist der Ort, wo die Wissenschaft überhaupt hervortritt; sie beruht auf dem Denken, Bestimmung allgemeiner Principe, Grundlagen, Hypothesen. Diese Hypothesen werden nicht durch die Sinne selbst betrachtet, sind nicht für sich sinnlich; sie gehören allerdings dem Denken an. Aber dieß ist so noch nicht die wahrhafte Wissenschaft; diese besteht darin, das Allgemeine für sich selbst, das geistige Allgemeine zu betrachten. Sinnliches Bewußtseyn, zunächst sinnliche Vorstellung, Meinung, unmittelbares Wissen, hat Plato unter den Namen δόξα begriffen. In der Mitte zwischen der Meinung und der Wissenschaft an und für sich liegt das raisonnirende Erkennen, die schließende Reflexion, das reflektirende Erkennen, das sich allgemeine Gesetze, bestimmte Gattungen aus Jenem bildet. Das Höchste aber ist das Denken an und für sich, das auf das Höchste gerichtet ist. Dieß ist der Unterschied, der bei Plato vornehmlich zum Grunde liegt, und bei ihm näher zum Bewußtseyn gekommen ist.

Von dem Erkennen nun aber zum näheren Inhalt desselben. (Die Idee organisirt sich weiter in sich, und setzt sich als besondere Idee; und dieses Besondere macht das Wissenschaftliche, das Systematisiren aus.) Dieser Inhalt fängt bei Plato an, in die drei Theile zu zerfallen, welche wir als spekulative, Natur- und Geistes-Philosophie unterscheiden. Die spekulative oder logische Philosophie hieß bei den Alten Dialektik. Und Diogenes Laertius und sonst die philosophischen Geschichtsschreiber der Alten sagen ausdrücklich, daß, nachdem die Jonier der physischen Philosophie, Sokrates der Moral-Philosophie ihre Entstehung gegeben, Plato die Dialektik hinzugefügt habe. Es ist dieß eine Dialektik, welche nicht eine solche, wie wir sie früher gesehen haben, — nicht die der Sophisten, welche die Vorstellungen überhaupt in Verwirrung bringt: sondern die Dialek-

tik, welche sich in reinen Begriffen bewegt, — die Bewegung des Logischen. Das Zweite bei Plato ist eine Art von Natur-Philosophie, besonders im Timäus; im Timäus wird die Idee konkreter ausgesprochen. Das Dritte ist die Philosophie des Geistes; in Rücksicht der theoretischen Seite des Geistes ist schon im Allgemeinen bemerklich gemacht, wie Plato die Arten des Erkennens unterscheidet, und es ist daher nur noch das Praktische herauszuheben, und wesentlich seine Darstellung von einem vollkommenen Staate. Nach diesen drei Unterschieden wollen wir das Nähere der platonischen Philosophie betrachten.

Nach dieser vorläufigen Bemerkung, worin die platonische Dialektik besteht: so ist zu bemerken, daß die platonische Philosophie in ihrem ganzen Inhalte, abgesondert in drei Theile, eigentlich zusammenhängend in den Büchern über die Republik, alsdann dem Timäus enthalten ist; wozu noch Kritias kommen sollte, wovon aber nur der Anfang auf uns gekommen, als eine ideale Geschichte des Menschengeschlechts oder Athens. Alle Drei giebt Plato als die Fortsetzung Einer Unterredung. Hierzu muß dann noch der Parmenides genommen werden, so macht dieß zusammen den ganzen Körper der platonischen Philosophie aus.

1. Dialektik.

Das formelle Philosophiren vermag die Dialektik nicht anders zu betrachten, als daß sie eine Kunst sey, das Vorgestellte oder auch die Begriffe zu verwirren, das Nichts derselben aufzuzeigen, so daß ihr Resultat nur negativ ist. Diese Dialektik sehen wir bei Plato häufig, Theils in den mehr eigentlich sokratischen, moralischen Dialogen, Theils auch in den vielen Dialogen, welche sich auf die Vorstellung der Sophisten von der Wissenschaft beziehen. Aber der Begriff der wahrhaften Dialektik ist, daß sie die nothwendige Bewegung der reinen Begriffe aufzeigt, nicht als ob sie dieselben dadurch in Nichts auflöste, sondern eben das Resultat ist, daß sie diese Bewegung sind und

(das Resultat einfach ausgedrückt) das Allgemeine eben die Einheit solcher entgegengesetzten Begriffe. Das vollkommene Bewußtseyn über diese Natur der Dialektik finden wir nun zwar nicht bei Plato, aber sie selbst: nämlich das absolute Wesen auf diese Weise in reinen Begriffen erkannt, und die Darstellung der Bewegung dieser Begriffe.

Was das Studium der platonischen Dialektik erschwert, ist diese Entwickelung und das Aufzeigen des Allgemeinen aus den Vorstellungen. Dieser Anfang, der das Erkennen zu erleichtern scheint, macht wieder die Schwierigkeit größer, da er in ein Feld hineinzieht, worin ganz Anderes gilt, als in der Vernunft, und dieß Feld gegenwärtig macht; da hingegen, wenn in den reinen Begriffen allein fortgegangen und sich bewegt wird, gar nicht an jenes erinnert wird. Allein gerade dadurch gewinnen die Begriffe auch größere Wahrheit. Denn die rein logische Bewegung scheint uns sonst leicht für sich zu seyn, ein eigenes Land, welches ein Anderes neben ihm hat, das ebenso auch gilt. Aber indem sie dort zusammengebracht werden, so erscheint das Spekulative erst in seiner Wahrheit, daß es nämlich die einzige Wahrheit ist; — die Verwandlung des sinnlichen Meinens in das Denken.

Es ist schon früher bei Sokrates bemerkt, daß zum Theil das Interesse der sokratischen Bildung war, zunächst das Allgemeine im Menschen zum Bewußtseyn zu bringen. Dieß können wir von hier aus als abgethan ansehen, und nur bemerken, daß eine Menge von Dialogen des Plato bloß darauf gehen, eine allgemeine Vorstellung zum Bewußtseyn zu bringen, von der wir weiter keine Mühe haben; so erregt die Weitläufigkeit des Plato oft Ueberdruß.

In unserem Bewußtseyn ist zunächst das Einzelne, das unmittelbar Einzelne, das sinnlich Reale, oder es sind auch Verstandesbestimmungen, die uns als ein Letztes, Wahrhaftes gelten. Wir nehmen so das Aeußerliche, Sinnliche, Reale im Gegensatz

zum Ideellen. Dieß ist aber das Allerrealste, das allein Reale; und daß es das einzig Reale ist, ist die Einsicht Plato's: Das Allgemeine ist das Ideelle, das Wahre ist das Allgemeine, der Gedanke bestimmt gegen das Sinnliche. Der Inhalt vieler Dialoge ist, zu zeigen, daß das, was als Einzelnes, Vieles ist, nicht das Wahrhafte sey: Man muß im Einzelnen nur das Allgemeine betrachten. Das Allgemeine ist zunächst unbestimmt, es ist die Abstraktion und ist als solche nicht konkret in sich; aber es kommt wesentlich auf die weitere Bestimmung des Allgemeinen in sich an. Dieses Allgemeine hat nun Plato die Idee (εἶδος) genannt, was wir zunächst Gattung, Art übersetzen; und die Idee ist auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefaßt ist, mehr für den Gedanken ist. Man muß deßhalb aber nicht unter Idee etwas Transcendentales, weit Hinausliegendes sich denken; εἶδος ist nicht in der Vorstellung substantiirt, isolirt, sondern die Gattung, das Genus. Idee ist uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für sich selbst ist Gattung. Wenn freilich unser Verstand meint, Gattung sey nur dieß, daß das Aeußerliche für uns zum Merkmal, zur Bequemlichkeit zusammengefaßt sey, — sie sey ein Zusammenfassen von gleichen Bestimmungen, von mehreren Einzelnen, gemacht durch unsere Reflexion —: so haben wir allerdings das Allgemeine in ganz äußerer Form. Das Thier ist Gattung, es ist lebendig; dieß ist seine Gattung, die Lebendigkeit ist sein Substantielles, Wahres, Reelles; nimmt man dem Thiere das Leben, so ist es nichts.

Das Bestreben Plato's war nun, diesem Allgemeinen eine Bestimmung zu geben. Das Nächste ist die Einsicht, daß das Sinnliche, das unmittelbar Seyende, die Dinge, die uns erscheinen, nichts Wahres sind, weil sie sich verändern, durch Anderes bestimmt werden, nicht durch sich selbst. Dieß ist eine Hauptseite, von der Plato oft ausgeht. Das Sinnliche, Be-

schränkte, Endliche ist das, was nur ist im Verhältniß zu einem Anderen, nur relativ ist; dieß ist nichts Wahres im objektiven Sinn, wenn wir auch ganz wahre Vorstellungen davon haben. Es ist an ihm selbst nicht wahr; es ist sowohl es selbst, als das Andere, das auch als Seyendes gilt; es ist so der Widerspruch und der unaufgelöste Widerspruch; es ist, und das Andere hat Macht in ihm. Gegen diese Form des Endlichen ist die Dialektik des Plato besonders gerichtet. Es ist schon früher erinnert, daß die platonische Dialektik den Zweck hat, die endlichen Vorstellungen der Menschen zu verwirren und aufzulösen, um das Bedürfniß der Wissenschaft, diese Richtung auf das, was ist, in ihrem Bewußtseyn hervorzubringen. Viele Dialogen des Plato haben diesen Zweck, und sie enden ohne einen affirmativen Inhalt. Ein Inhalt, den er sehr oft behandelt, ist, daß er von der Tugend, Wissenschaft aufzeigt, daß nur Eine Tugend, nur Eins das Wahre ist; er macht dann so das allgemeine Gute hervorgehen aus den besonderen Tugenden. Die Dialektik hat insofern das Interesse, hat die Wirkung, das Besondere zu konfundiren; und dieß geschieht dadurch, daß aufgezeigt wird seine Endlichkeit, die Negation, die in ihm vorhanden ist, daß es nicht in der That ist, was es ist, sondern in sein Gegentheil übergeht, daß es eine Grenze hat, eine Negation seiner, die ihm wesentlich ist. Wird diese aufgezeigt, festgehalten: so vergeht es, ist ein Anderes, als das, für welches es angenommen wird. Diese Dialektik ist die Bewegung des Gedankens; sie ist wesentlich auf äußerliche Weise, für das reflektirende Bewußtseyn nöthig, um das Allgemeine, was unsterblich ist, an und für sich ist, unveränderlich ist, hervorgehen zu lassen. Die Dialektik, um das Besondere aufzulösen, und so das Allgemeine zu produciren, ist noch nicht die wahrhafte Dialektik, noch nicht in ihrer wahrhaften Richtung; es ist eine Dialektik, die Plato gemeinschaftlich hat mit den Sophisten, die es sehr gut verstanden haben, das Besondere aufzulösen.

Die weitere Dialektik hat dann die Bestimmung, das Allgemeine, das durch die Verwirrung des Besonderen hervorgeht, in ihm selbst zu bestimmen, und in ihm die Gegensätze aufzulösen; so daß diese Auflösung des Widerspruchs das Affirmative ist. So ist das Allgemeine bestimmt als das, welches die Widersprüche, die Gegensätze in sich auflöst, in sich aufgelöst hat, mithin als das Konkrete, als das in sich Konkrete. Die Dialektik in dieser höheren Bestimmung ist die eigentlich platonische. So ist die Dialektik als spekulativ, nicht mit einem negativen Resultat endigend; sondern sie zeigt die Vereinigung der Gegensätze auf, die sich vernichtet haben. Hier fängt das für den Verstand Schwierige an. Auch Plato ist selbst noch auf raisonnirende Weise dialektisch; die Form der Methode ist noch nicht rein für sich ausgebildet. Seine Dialektik ist oft bloß raisonnirend, von einzelnen Gesichtspunkten ausgehend; oft hat sie nur ein negatives Resultat, oft ist sie ohne Resultat. Anderer Seits ist Plato selbst gegen diese nur raisonnirende Dialektik gerichtet, aber man sieht, daß es nicht ohne Schwierigkeit ist; es macht ihm Mühe, den Unterschied gehörig hervorzuheben.

Was nun die spekulative Dialektik des Plato anbetrifft, so ist dieß, was bei ihm anfängt, das Interessanteste, aber auch das Schwierigste in seinen Werken; so daß man es gewöhnlich nicht kennen lernt, indem man platonische Schriften studirt. Das Wichtigste in der platonischen Philosophie ist bei Tennemann gerade gar nicht aufgefaßt, — Einiges als dürre ontologische Bestimmungen zusammengetragen. Es ist geistlos, zu sehen beim Plato, ob was für sie abfällt.

Was sind nun dieß für Gedanken, auf die es ankommt? Was sind die reinen Gedanken? Denn die διάνοια unterscheidet Plato davon. Man kann über Vieles Gedanken haben, wenn man übrigens Gedanken hat. So meint es Plato nicht. Die wahrhaft spekulative Größe Plato's, das, wodurch er Epoche macht in der Geschichte der Philosophie und damit in der Welt-

geschichte überhaupt, ist die nähere Bestimmung der Idee, — eine Erkenntniß, welche denn einige Jahrhunderte später überhaupt das Grundelement in der Gährung der Weltgeschichte und der neuen Gestaltung des menschlichen Geistes ausmacht.

Diese nähere Bestimmung kann aus dem Vorhergehenden so gefaßt werden, daß Plato α) das Absolute gefaßt hat als das Seyn des Parmenides, aber als das Allgemeine identisch mit dem Nichts, wie Heraklit sagt, das Seyn ist so wenig, als das Nichts, — dieß Werden in Einem: β) die pythagoräische Dreiheit (in Zahlbestimmungen) in Gedanken ausgedrückt hat; — überhaupt das Absolute als Einheit des Seyns und Nichtseyns, Einen und Vielen gefaßt hat. Plato ist Vereinigung der vorhergehenden Principien: α) Seyn, aber als Allgemeines, Gutes, Wahres, Schönes, bestimmt als Gattung, Zweck, d. h. über das Besondere, Mannigfaltige herrschend, es durchdringend, producirend, — diese selbstproducirende Thätigkeit ist noch nicht entwickelt, Plato verfällt oft in äußerliche Zweckmäßigkeit; β) Bestimmtheit, Unterschied, pythagoräische Zahlen; γ) Heraklit's Veränderung und eleatische Dialektik: letztere äußerliches Thun des Subjekts, den Widerspruch zu zeigen, — jetzt objektive Dialektik (Heraklit), Veränderung, Uebergehen der Dinge an ihnen selbst, d. i. der Ideen, d. i. hier ihrer Kategorien, nicht die äußerliche Veränderlichkeit, sondern inneres Uebergehen aus und durch sich selbst; δ) Sokrates' Denken, das Sokrates nur zum Behuf der moralischen Reflexion in sich des Subjekts aufgegeben, als objektiv, — die Idee ist Allgemeines, Gedanke, und ist. Die vorhergehenden Philosophien verschwinden, nicht weil sie widerlegt sind, sondern in ihm.

Platon's Untersuchung versirt ganz im reinen Gedanken; und die reinen Gedanken an und für sich betrachten, heißt Dialektik. *) Viele seiner Dialoge sind so dialektisch. Solche reine

*) De Republic. VII, p. 538 — 539 (p. 370 — 371): „Durch Dialektik könne Einer das Schöne (καλόν), was er von den Vorstehern ge-

Gedanken sind: Seyn und Nichtseyn (τὸ ὄν, τὸ οὐκ ὄν), das Eine und Viele, das Unendliche (Unbegrenzte) und Begrenzte (Begrenzende). Dieß sind die Gegenstände, die er für sich betrachtet, — also die rein logische, abstruseste Betrachtung; dieß kontrastirt dann freilich sehr mit der Vorstellung von dem schönen, anmuthigen, gemüthlichen Inhalt des Plato. Diese Betrachtung ist ihm überhaupt das Höchste der Philosophie.

Dieß ist es, was Plato überall als das wahrhafte Philosophiren und Erkennen der Wahrheit ausspricht; darin setzt er den Unterschied des Philosophen vom Sophisten. Die Sophisten betrachten dagegen das Erscheinende (halten es in der Meinung fest), — auch Gedanken, aber nicht die reinen Gedanken, das, was an und für sich ist. Dieß ist eine Seite, daß Mancher unbefriedigt von dem Studium der platonischen Werke weggeht. Die angenehmen Einleitungen versprechen, auf einem blumigen Pfade in die Philosophie — und in die höchste, die platonische — einzuführen. Das geht bald aus. Siehe da kommen dann als das Höchste die Untersuchungen über das Eine und Viele, Seyn und Nichts. So war's nicht gemeint; und man geht still davon weg. Man wundert sich, daß Plato darin die Erkenntniß sucht. Es gehört zum Studium der Dialogen Platon's ein interesseloser, gleichgültiger Geist. Wenn man einen Dialog anfängt, so findet man eine herrliche Einleitung, schöne Scenen; man findet darin Erhebendes, für die Jugend besonders zusagend. Hat man sich von dem erst einnehmen lassen: so kommt man an das eigentlich Dialektische, an das Spekulative. So geschieht es z. B. im Phädon, den Mendelssohn modernisirt und in wolfische Metaphysik verwandelt hat; Anfang und Ende ist erhebend, schön, die Mitte läßt sich mit der Dialektik ein. Hat man sich durch jene schönen Scenen erheben lassen, so muß man

---

hört, in Häßliches (αἰσχρόν) verwandeln; — um nur erst im dreißigsten Jahre zur Dialektik zugelassen zu werden."

jetzt darauf verzichten, und sich von den Dornen und Disteln der Metaphysik stechen lassen. Es werden so sehr heterogene Stimmungen erfordert, um die Dialogen Plato's durchzugehen, und eine Gleichgültigkeit gegen die verschiedenen Interessen. Liest man mit dem Interesse der Spekulation, so überschlägt man das, was als das Schönste gilt; hat man das Interesse der Erhebung, Erbauung u. s. f., so übergeht man das Spekulative, findet es seinem Interesse unangemessen. Es geht einem, wie dem Jünglinge in der Bibel, der dieß und das gethan, und Christus fragte, was er thun solle, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot: Verkauf Deine Sachen und gieb sie den Armen, so ging der Jüngling traurig fort; so war es nicht gemeint. So haben es Manche gut gemeint mit der Philosophie. Vom Wahren, Guten und Schönen ist ihnen die Brust voll, möchten's erkennen und schauen, und was wir thun sollen; haben Fries und Gott weiß wen studirt, ihre Brust schwillt vom guten Willen.

Die dialektische Bewegung im Gedanken hat nun Verhältniß zum Allgemeinen. Das ist die Bestimmung der Idee; sie ist das Allgemeine, aber als das sich selbst Bestimmende, das konkret in sich ist. Dieses kommt nur durch Bewegung in solchen Gedanken, die Gegensatz, Unterschied in sich enthalten. Die Idee ist dann Einheit dieser Unterschiede; und so ist sie bestimmte Idee. Das ist Hauptseite in der Erkenntniß. Sokrates blieb beim Guten, Allgemeinen, an sich konkreten Gedanken stehen; er hat sie nicht entwickelt, nicht durch die Entwickelung aufgezeigt. Durch die dialektische Bewegung und Reduktion zum Resultate würde man die bestimmte Idee erhalten. Es ist nun Mangel bei Plato, daß Beides auseinander fällt. Er spricht von Gerechtigkeit, Gutem, Wahren. Es ist dabei nicht ihre Entstehung aufgezeigt; sie erscheinen nicht als Resultat, sondern als unmittelbar aufgenommene Voraussetzung. Das Bewußtseyn hat die unmittelbare Ueberzeugung, daß sie der höchste Zweck

sind; aber diese ihre Bestimmtheit ist nicht gefunden. Viele Dialoge enthalten so nur negative Dialektik; das ist die sokratische Unterredung. Zwecke, Vorstellungen, Meinungen der Individuen werden verwirrt, um Bedürfniß nach Erkenntniß zu erwecken. Dieß läßt uns unbefriedigt, weil die Konfusion das Letzte ist. Konkrete Vorstellungen, nicht reine Gedanken werden behandelt. Andere Dialoge stellen Dialektik reiner Gedanken dar; so der Parmenides. Das dogmatische Werk Plato's über die Ideen ist verloren; in seinen mündlichen Reden verfuhr er auch systematisch. Aber es sind auch noch Dialoge über diesen Gegenstand übrig, die, eben weil sie mit dem reinen Gedanken umgehen, darum auch zu den schwersten gehören: nämlich der Sophist, Philebus und besonders auch Parmenides. Diese abstrakt spekulative Idee finden wir zunächst im Sophisten und dann Philebus in ihrem reinen Begriffe ausgedrückt. Das Zusammenfassen der Gegensätze in Eines und das Aussprechen dieser Einheit fehlt im Parmenides. Andere Dialoge haben ebenso mehr nur dieß negative Resultat. Wieder in anderen spricht Plato auch diese Einheit aus; so der Philebus und der Sophist.

Im **Sophisten** untersucht Plato die reinen Begriffe oder Ideen (εἴδη, Arten; denn die Ideen sind in der That nichts Anderes) von Bewegung und Ruhe, Sichselbstgleichheit und Andersseyn, Seyn und Nichtseyn. Er beweist hier gegen Parmenides, daß das Nichtseyn ist, ebenso daß das Einfache, Sichselbstgleiche an dem Andersseyn Theil hat, die Einheit an der Vielheit. Von den Sophisten sagt er, daß sie im Nichtseyn stehen bleiben; und widerlegt nun auch die Sophisten, deren ganzer Standpunkt Nichtseyn, Empfindung, das Viele ist. Plato hat das Allgemeine also so bestimmt, daß das Wahrhafte z. B. Einheit des Eins und Vielen, Seyns und Nichtseyns ist; aber zugleich hat er auch vermieden, oder es lag in seinem Bestreben, zu vermeiden die Zweideutigkeit, die darin liegt, wenn wir von

der Einheit des Seyns und Nichts u. s. f. sprechen. Bei diesem Ausdruck legen wir den Haupt-Accent auf die Einheit. Da verschwindet der Unterschied, als wenn wir nur von ihm abstrahirten. Plato hat sich den Unterschied derselben ebenso auch zu erhalten gesucht. Der Sophist ist weitere Ausführung des Seyns und Nichtseyns: Alle Dinge sind, haben *οὐσία*, ebenso kommt ihnen auch *οὐκ ὄν* zu; indem die Dinge verschieden sind, eins das andere des anderen, so liegt auch die Bestimmung des Negativen darin. Er sagt also: Das Seyende hat Theil am Seyn, aber ebenso auch am Nichtseyn; das Theilhabende hat so Beides in Einem, dieses ist dann aber auch ebenso verschieden vom Seyn und Nichtseyn.

Vorerst drückt Plato im Sophisten das nähere Bewußtseyn über die Ideen als abstrakte Allgemeinheiten aus: Daß sie nur dieß sind, dabei ist nicht stehen zu bleiben; es ist der Einheit der Idee mit sich selbst entgegen. Plato widerlegt α) das Sinnliche, β) die Ideen. Plato betrachtet daselbst die zwei Vorstellungen: 1) „daß das Substantielle nur das Körperliche sey" (später Materialismus), „und nichts Realität habe, als was man mit den Händen greifen könne, Steine und Eichen." 2) „Gehen wir zu den Anderen, zu den Freunden der Ideen. Ihre Vorstellung ist, daß das Substantielle unkörperlich, intellektuell sey; und sie trennen das Feld der Veränderung (*γένεσιν*) davon ab: In die Veränderung, Werden (*γένεσιν*) falle das Sinnliche, — das Allgemeine sey für sich. Diese stellen die Ideen als unbeweglich vor, und sehen die Bestimmungen der Aktivität und Passivität." Plato setzt entgegen: „daß dem wahrhaft Seyenden (*παντελῶς ὄντι*) Bewegung, Leben, Seele und Denken (*φρόνησις*) nicht abgesprochen werden können, daß der *νοῦς* nirgends und in Keinem seyn könne, wenn es unbewegt ist." *) Plato hat ein ausdrückliches Bewußtseyn, „weiter

*) Sophista, p. 246 — 249 (p. 190 — 196).

gegangen zu seyn, als Parmenides:" „„Das Nichtseyn ist gar nicht; und Du halte den Gedanken entfernt von diesem Wege."" *)

Diese Dialektik nun kämpft hauptsächlich gegen zweierlei: Erstens gegen die allgemeine Dialektik, Dialektik im gewöhnlichen Sinne. Von dieser haben wir auch schon gesprochen; Beispiele finden sich besonders bei den Sophisten, auf deren (falsche) Dialektik Plato oft zurückkommt. (Dieser Unterschied ist nicht klar genug behandelt.) Die Sophisten (Protagoras) und Andere sagten so: Es ist nichts an und für sich; bitter ist nichts Objektives, was Einigen bitter, ist für Andere süß; ebenso ist groß, klein u. s. f. relativ, das Große ist unter anderen Umständen klein, das Kleine groß; ebenso Mehr oder Weniger. So ist keine Bestimmung fest. Plato erklärt sich hiergegen. Plato unterscheidet hier diese reine dialektische Erkenntniß (Einsicht, dem Begriffe, dem Wesen nach) von der gemeinen Vorstellungsart des Entgegengesetzten auf bestimmte Weise. Die Einheit des Entgegengesetzten schwebt nämlich jedem Bewußtseyn überhaupt vor; aber das Bewußtseyn, dem das Vernünftige nicht zum Bewußtseyn kommt, hält dabei das Entgegengesetzte immer auseinander. Daß Alles Eins ist, sagen wir von jedem Dinge: „Es ist dieß Eine, und ebenso zeigen wir auch die Vielheit an ihm auf, viele Theile und Eigenschaften," — aber es wird dabei gesagt: „Es sey in ganz anderer Rücksicht Eins, als es Vieles ist" —; bringen diese Gedanken nicht zusammen. So geht das Vorstellen und Reden von Einem herüber und hinüber zum Anderen. Dieß Herüber- und Hinübergehen, mit Bewußtseyn angestellt, so ist es die leere Dialektik, die die Gegensätze nicht vereinigt, und nicht zur Einheit kommt.

Plato sagt hierüber: „Wenn Jemand seine Freude daran hat, als ob er etwas Schweres gefunden hätte, daß er die Gedanken (τοὺς λόγους, die Gründe) von einer Bestimmung zur

---

*) Sophista, p. 258 (p. 219).

anderen herüber- und hinüberzieht: so hat er nichts Preiswürdiges gethan," ist im Irrthum; nämlich man zeigt Mangel, Negation am Einen, und geht zum Anderen. „Denn das ist weder etwas Vortreffliches, noch Schweres." Jene Dialektik, die eine Bestimmung aufhebt, indem sie die andere konstatirt, ist eine unrichtige. „Das Schwere und Wahrhafte ist dieses, zu zeigen, daß das, was das Andere (ἕτερον) ist, Dasselbe ist, und was Dasselbe ist (ταὐτὸν ὄν), ein Anderes ist, und zwar in einer und derselben Rücksicht; nach derselben Seite, daß das Eine ihnen geschehen ist (d. h. Demselben, zu seyn ein Anderes, und dem Anderen, zu seyn Dasselbe), wird auch die andere Bestimmung an ihnen aufgezeigt (ἐκείνῃ καὶ κατ' ἐκεῖνο ὅ φησι τούτῳ — verschiedene Leseart τοῦτο — πεπονθέναι πότερον). Dagegen zu zeigen, daß Dasselbe auf irgend eine Weise" (ἀμῇ γέ πῃ, in gewisser Rücksicht, irgendwie) „ein Anderes, und das Andere auch Dasselbe, daß das Große auch klein" (z. B. Protagoras' Würfel), „und das Aehnliche auch unähnlich sey, und sein Gefallen daran haben, so in dem Gedanken (durch Gründe) immer das Entgegengesetzte vorzubringen, — dieß ist keine wahrhafte Einsicht (Betrachtung, ἔλεγχος), und offenbar ein Erzeugniß Solcher, welche erst das Wesen zu berühren anfangen; und muß Einer sehr ein Neuling seyn im Denken. Alles von einander abzusondern, ist ein ungeschicktes Verfahren des ungebildeten, unphilosophischen Bewußtseyns. Es ist das vollkommene Ausgehen aller Gedanken, Alles auseinander fallen zu lassen; denn eben die Vereinigung der Arten ist der Gedanke." *) Es spricht so Plato bestimmt gegen diese Dialektik, etwas zu widerlegen zu wissen nach irgend einem Gesichtspunkt u. s. w.

Wir sehen, daß Plato in Ansehung des Inhalts nichts Anderes ausdrückt, als was die Indifferenz in der Differenz genannt worden, — Differenz absolut Entgegengesetzter, wie Eins

*) Sophista, p. 259 (p. 220 — 221).

und Vieles, Seyn und Nichtseyn, und die Einheit von diesen; und daß er diesem spekulativen Erkennen das gemeine positive sowohl als negative Denken entgegensetzt, — jenes das diese Gedanken nicht zusammenbringt, eins, auch das Andere getrennt gelten läßt, oder negativ zwar der Einheit sich bewußt ist, aber einer oberflächlichen, auseinandergehenden Einheit, worin die beiden Momente in der verschiedenen Rücksicht sich trennen.

Das Zweite, wogegen Plato sich richtet, ist die Dialektik der Eleaten und ihr Satz, der in seiner Art auch Satz der Sophisten ist; nämlich der: „Es ist nur das Seyn, und das Nichtseyn ist gar nicht." Dieß heißt nun bei den Sophisten, wie dieß Plato angiebt: Da das Negative gar nicht ist, sondern nur das Seyende, so giebt es nichts Falsches; Alles ist; was nicht ist, wissen, empfinden wir nicht; alles Seyende ist wahr. Damit hängt sophistisch zusammen: Was wir empfinden, uns vorstellen, die Zwecke, die wir uns geben, sind affirmativer Inhalt; es ist Alles Wahres, was für uns ist, Nichts ein Falsches. Plato wirft den Sophisten vor, daß sie den Unterschied von wahr und falsch aufgehoben haben, indem sie sagen, es giebt nichts Falsches; und den Sophisten ist so Alles richtig. (Plato hat also das Interesse, das Nichtseyn als wesentliche Bestimmung des Seyenden aufzuzeigen: „Alles ist, sowohl das Allgemeine als Einzelne ist auf vielfache Weise, und ist nicht auf vielfache Weise.") Die höhere Ausbildung (denn es ist nur der Unterschied der verschiedenen Stufen des Bewußtseyns geblieben) giebt so das, was die Sophisten zu geben versprechen: Daß nämlich Alles, was das Individuum sich nach seinen Zwecken vorsetzt, nach seinem Glauben, seiner Meinung sich zum Zweck macht, affirmativ wahr, richtig sey. Man kann hiernach nicht sagen: Dieß ist Unrecht, lasterhaft, ein Verbrechen; denn dieß drückt aus, daß die Maxime, die Handlung falsch sey. Man kann nicht sagen: Diese Meinung ist täuschend; denn nach dem Sinne der Sophisten enthält der Satz dieß, daß jeder Zweck, jedes Interesse,

insofern es das Meinige ist, affirmativ, mithin wahr und richtig ist. Der Satz an sich sieht ganz abstrakt und unschuldig aus; aber man merkt erst, was man an solchen Abstraktionen hat, wenn man sie in konkreter Gestalt sieht. Nach diesem unschuldigen Satze giebt es kein Laster, kein Verbrechen u. s. f. Die platonische Dialektik unterscheidet sich wesentlich von dieser Weise der Dialektik.

Das Nähere im Sinne des Plato ist, daß die Idee, das an und für sich Allgemeine, Gute, Wahre, Schöne für sich selbst zu nehmen ist. Der Mythos, den ich bereits angeführt, geht schon dahin, daß man nicht betrachten müsse eine gute Handlung, einen schönen Menschen, nicht das Subjekt, wovon solche Bestimmungen die Prädikate sind; sondern das, was in solchen Vorstellungen oder Anschauungen nun als Prädikate auftritt, müsse für sich genommen werden, und dieß sey das Wahrhafte an und für sich. Dieß hängt mit der Weise der Dialektik zusammen, die angeführt ist. Eine Handlung nach der empirischen Vorstellung genommen, kann man sagen, ist gerecht; nach einer anderen Seite kann man an ihr auch entgegengesetzte Bestimmungen aufweisen. Aber es ist ohne solche Individualitäten, ohne solche empirisch Konkrete, das Gute, Wahre für sich zu nehmen; und dieß ist allein das, was ist. Die Seele, nach dem göttlichen Schauspiel in die Materie gefallen, freut sich über einen schönen, gerechten Gegenstand; das Wahrhafte ist aber die Tugend, Gerechtigkeit, Schönheit an und für sich, dieß nur ist das Wahre. Das Allgemeine für sich, — dieß ist es, was durch die platonische Dialektik näher bestimmt wird. Hiervon kommen mehrere Formen vor; aber diese Formen sind selbst noch sehr allgemein und abstrakt. Die höchste Form bei Plato ist die Identität des Seyns und Nichtseyns: Das Wahrhafte ist das Seyende, aber dieß Seyende ist nicht ohne die Negation. Plato zeigt so auf, daß das Nichtseyn ist, und daß das Einfache, Sichselbstgleiche Theil hat an dem Andersseyn, die Einheit Theil hat an der Vielheit. Diese Einheit des Seyns und Nichtseyns

findet sich nun auch in der Vorstellung der Sophisten; aber dieß allein macht es noch nicht aus. Sondern in weiterer Untersuchung kommt Plato dann zu diesem Resultate: „Daß das Nichtseyn näher bestimmt die Natur des Anderen ist" (Einheit, Identität mit sich, — und Unterschied); „daß die γένη" — die Allgemeinheiten, eben die er sonst ἰδέαι nennt — „vermischt, synthesirt sind" (Einheit des Seyns und Nichtseyns, und zugleich Nichteinheit), „und daß das Seyn und das Andere durch Alles und durcheinander hindurchgeht (διεληλυθότα); daß das Andere Theil hat (μετασχόν) an dem Seyn, inwohnt, *) und durch dieses Inwohnen nicht dasselbe ist mit dem, welchem es inwohnt, sondern ein Verschiedenes, — und als das Andere des Seyns ist es nothwendig das Nichtseyn. Da das Seyn dem Anderen (θατέρου) inwohnt, so ist es nicht dasselbe mit den anderen Gattungen, und ist nicht eine jede derselben; so daß es in den unendlich Vielen nicht selbst als ein unendlich Vieles (Getheiltes) ist." Plato spricht es so aus: Das, was das Andere ist, ist das Negative überhaupt, — dieß ist Dasselbe, das mit sich Identische; das Andere ist das Nichtidentische, und dieß Dasselbe ist ebenso das Andere, und zwar in Ein und derselben Rücksicht. Es sind nicht verschiedene Seiten, nicht im Widerspruch bleibend; sondern sie sind diese Einheit in einer und derselben Rücksicht, und nach der einen Seite, daß das Eine von ihnen gesetzt ist, sind sie identisch nach derselben Seite. Dieß ist die Hauptbestimmung der eigenthümlichen Dialektik Plato's.

Daß die Idee des Göttlichen, Ewigen, Schönen das Anundfürsichseyende ist, ist der Anfang der Erhebung des Bewußtseyns ins Geistige und in das Bewußtseyn, daß das Allgemeine wahrhaft ist. Für die Vorstellung kann es genügen, sich zu begeistern, zu befriedigen durch die Vorstellung des Schönen, Guten; aber das Denken, das denkende Erkennen fragt nach der

---

*) Riemer: „μετέχον das Konkrete, dem das Allgemeine inwohnt."

Bestimmung des Ewigen, Göttlichen. Und diese Bestimmung ist wesentlich nur freie Bestimmung, Bestimmung, die schlechthin die Allgemeinheit nicht aufhält; — eine Begrenzung (denn jede Bestimmung ist Begrenzung), die ebenso das Allgemeine in seiner Unendlichkeit frei für sich läßt. Die Freiheit ist nur in der Rückkehr in sich, das Ununterschiedene ist das Leblose; das thätige, lebendige, konkrete Allgemeine ist daher das, was sich in sich unterscheidet, aber frei darin bleibt. Diese Bestimmtheit besteht nun darin, daß das Eine in dem Anderen, in den Vielen, Unterschiedenen identisch mit sich ist. Dieß macht das Wahrhafte, allein Wahrhafte und für das Erkennen allein Interessante aus in dem, was platonische Philosophie heißt; und weiß man dieß nicht, so weiß man die Hauptsache nicht. Der Ausdruck Plato's ist: Das, was das Andere ist, ist Dasselbe, ist das mit sich Identische; das Andere, das nicht mit sich Identische ist auch Dasselbe, das Sichselbstgleiche ist auch das Andere, und zwar in Ein und derselben Beziehung. Diese Einheit ist nicht darin, wenn man z. B. sagt: Ich oder Sokrates bin Einer. Jeder ist Einer, aber er ist auch ein Vieles, hat viele Glieder, Organe, Eigenschaften u. s. f.; er ist Einer und auch Vieles. So sagt man wohl Beides von Sokrates, daß er Einer sey, in sich selbst gleich, und auch das Andere, Vieles, in sich ungleich. Dieß ist eine Einsicht, ein Ausdruck, der im gewöhnlichsten Bewußtseyn vorkommt. Man nimmt es so an: Er ist Einer, nach anderer Rücksicht auch ein Vieles; und man läßt so die zwei Gedanken auseinanderfallen. Das spekulative Denken aber besteht darin, daß man die Gedanken zusammenbringt; man muß sie zusammenbringen, das ist es, worauf es ankommt. Dieß Zusammenbringen der Verschiedenen, Seyn und Nichtseyn, Eins und Vieles u. s. f., so daß nicht bloß von Einem zum Anderen übergegangen wird, — dieß ist das Innerste, und das wahrhaft Große der platonischen Philosophie. Jedoch nicht in allen Dialogen kommt Plato auf diese Bestimmung; besonders ist dieser

höhere Sinn in dem Philebus und Parmenides enthalten (bei Tennemann gar nicht davon die Rede). Es ist das Esoterische der platonischen Philosophie, das Andere ist das Exoterische; aber das ist schlechter Unterschied. Man muß nicht etwa den Unterschied machen, als ob Plato zwei solche Philosophien hätte: eine für die Welt, für die Leute; die andere, das Innere, aufgespart für Vertraute. Das Esoterische ist das Spekulative, das geschrieben und gedruckt ist, und doch ein Verborgenes bleibt für die, die nicht das Interesse haben, sich anzustrengen. Ein Geheimniß ist es nicht, und doch verborgen. Zu diesem gehören also jene beiden Dialogen.

Im Philebus untersucht Plato die Natur des Vergnügens.*) Den ersten Gegenstand, das sinnliche Vergnügen, bestimmt er als das Unendliche.**) Für die Reflexion ist das Unendliche das Vornehme, Höchste; aber das Unendliche ist eben das Unbestimmte an sich überhaupt. Es kann bestimmt seyn zwar auf mannigfaltige Weise; dieß Bestimmte ist aber dann als einzeln, ist das Besondere. Unter Vergnügen stellen wir uns nun vor das unmittelbar Einzelne, Sinnliche; aber es ist das Unbestimmte in der Rücksicht, daß es das bloß Elementarische, wie Feuer, Wasser, nicht das Sichselbstbestimmende ist. Nur die Idee ist das Sichselbstbestimmen, die Identität mit sich. Dem Vergnügen, als dem Unbestimmten, stellt Plato gegenüber das Begrenzende, die Grenze. Im Philebus handelt es sich dann besonders um diesen Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, Unbegrenzten und Begrenzenden (*πέρας, ἄπειρον*).***) Stellen wir uns dieß vor, so denken wir nicht daran, daß durch die Erkenntniß der Natur des Unendlichen, Unbestimmten, zugleich auch entschieden wird über das Vergnügen; dieß erscheint als einzeln, sinnlich, endlich, während jenes das Metaphysische ist.

*) *Philebus p.* 12 (*p.* 133—134).
**) *eod. p.* 27—28 (*p.* 166—167).
***) *eod. p.* 16—17 (*p.* 142—143); *p.* 23 (*p.* 157).

Aber diese reinen Gedanken sind das Substantielle, wodurch über alles noch so Konkrete, noch so fern Liegende entschieden wird. Wenn Plato vom Vergnügen und der Weisheit gegenüber handelt, so ist es der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. *Πέρας*, die Grenze ist das Schlechtere, wie es scheint, als das *ἄπειρον*. Alte Philosophen bestimmten es auch so. Bei Plato ist es umgekehrt; es wird dargethan, daß das *πέρας* das Wahre sey. Das Unbegrenzte ist noch abstrakt, höher ist das Begrenzte, das Sichselbstbestimmende, Begrenzende. Vergnügen ist das Unbegrenzte (*ἀπέραντον*), das sich nicht bestimmt; nur der *νοῦς* ist das thätige Bestimmen. Das Unendliche ist das Unbestimmte, was eines Mehr oder Weniger fähig ist, was intensiver seyn kann oder nicht, kälter, wärmer, trockener, feuchter u. s. f. *) Das Endliche ist dagegen die Grenze, die Proportion, das Maaß, **) — die immanente freie Bestimmung, mit der und in der die Freiheit bleibt, sich die Freiheit zugleich Existenz giebt. Die Weisheit ist, als das *πέρας*, die wahrhafte Ursache, woraus das Vorzügliche entstehe; dieses Maaß und Ziel Setzende ist der Zweck an und für sich, und das Zweckbestimmende.

Plato betrachtet dieß weiter (das Unendliche ist das, an sich zum Endlichen überzugehen, was der Materie bedarf, um sich zu realisiren, — oder das Endliche, indem es sich setzt, so ist es ein Unterschiedenes, ist ein Anderes als das Begrenzte ist; das Unendliche ist das Formlose, die freie Form als Thätigkeit ist das Endliche): Durch die Einheit dieser Beiden entsteht nun z. B. Gesundheit, Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, ebenso die Harmonie der Musik von hohen und tiefen Tönen, von schnellerer und langsamerer Bewegung, überhaupt entsteht alles Schöne und Vollkommene durch die Einheit solcher Gegensätze. ***) Gesundheit, Schönheit u. s. f. ist so ein Erzeugtes,

---

*) *Philebus p.* 24 — 25 (*p.* 158 — 160).
**) *eod. p.* 25 (*p.* 160).
***) *eod. p.* 25 — 26 (*p.* 160 — 163).

insofern dazu die Gegensätze verwandt sind; es erscheint so als ein Vermischtes von diesen. Statt der Individualität gebrauchen die Alten häufig: Vermischung, Theilnahme u. s. f. Für uns sind dieß unbestimmte, ungenaue Ausdrücke. Also die Gesundheit, Glückseligkeit, Schönheit u. s. f. erscheint als ein Entstandenes durch die Verbindung solcher Gegensätze. Aber Plato sagt: Das, was so erzeugt wird, setzt voraus ein Solches, wodurch das Dritte gemacht wird, die Ursache; dieß ist vortrefflicher, als die, durch deren Wirksamkeit ein Solches entsteht. So haben wir vier Bestimmungen: erstens das Unbegrenzte, Unbestimmte; zweitens das Begrenzte, Maaß, Bestimmung, Grenze, wozu die Weisheit gehört; das Dritte ist das Gemischte aus Beiden, das nur Entstandene; das Vierte ist die Ursache, *) und diese ist an ihr eben die Einheit der Unterschiedenen, die Subjektivität, Macht, Gewalt über die Gegensätze, das die Kraft hat, die Gegensätze in sich zu ertragen. Das Mächtige, Kräftige, Geistige ist das, was den Gegensatz in sich ertragen kann; der Geist kann den höchsten Widerspruch ertragen, — das schwache Körperliche nicht, es vergeht, sobald ein Anderes an dasselbe kommt. Diese Ursache ist nun der νοῦς, der der Welt vorsteht; die Schönheit der Welt in Luft, Feuer, Wasser und allgemein in den Lebendigen ist durch ihn hervorgekommen. **) Das Absolute ist also das, was in Einer Einheit endlich und unendlich ist.

Die ausgeführte eigentliche Dialektik aber ist im Parmenides enthalten, dem berühmtesten Meisterstück der platonischen Dialektik. Parmenides und Zeno werden da vorgestellt, als mit Sokrates zusammenkommend in Athen; die Hauptsache aber ist die Dialektik, die dem Parmenides und Zeno in den Mund gelegt wird. Gleich Anfangs ist die Natur dieser Dialektik auf

---

*) *Philebus p.* 26 — 27 (*p.* 163 — 165).
**) *eod. p.* 29 — 30 (*p.* 169 — 172).

folgende Weise näher angegeben. Plato läßt Parmenides so den Sokrates loben: „Ich bemerkte, daß Du mit Aristoteles" — einem der anwesenden Unterredner; es paßte wohl auf den Philosophen, aber dieser ist 16 Jahr nach Sokrates' Tode geboren — „Dich unterredetest, überhaupt Dich übst, zu bestimmen (ὁρίζεσθαι), worin die Natur des Schönen, des Gerechten, des Guten und einer jeden dieser Ideen liegt. Dieser dein Trieb" (und Geschäft, ὁρμή) „ist schön und göttlich. Ziehe Dich aber und übe Dich noch mehr in dieser unnütz scheinenden und von der Menge so genannten" metaphysischen „Zungendrescherei" (ἀδολεσχίας, Geschwätz), „so lange Du noch jung bist; sonst wird Dir die Wahrheit entgehen. — Worin, fragt Sokrates, besteht diese Art von Uebung. — Es gefiel mir schon an Dir, daß Du vorhin sagtest, man müsse nicht sich bei Betrachtung des Sinnlichen und seiner Täuschungen aufhalten, sondern das betrachten, was nur das Denken erfaßt, und was allein ist." Schon früher habe ich bemerkt, daß die Menschen von jeher geglaubt haben, das Wahre könne nur durch das Nachdenken gefunden werden; beim Nachdenken findet man den Gedanken, verwandelt das, was man in der Weise der Vorstellung, des Glaubens vor sich hat, in Gedanken. Sokrates erwiedert nun dem Parmenides: „So glaubte ich, das Gleiche und Ungleiche und die anderen allgemeinen Bestimmungen der Dinge am besten einzusehen. — Parmenides antwortet: Wohl! Aber Du mußt, wenn Du von einer solchen Bestimmung" (die Aehnlichkeit, Gleichheit) „anfängst, nicht nur das betrachten, was aus einer solchen Voraussetzung folgt; sondern Du mußt auch noch dieß hinzufügen, was folgt, wenn Du das Gegentheil einer solchen Bestimmung voraussetzest. Z. B. bei der Voraussetzung, das Viele ist, hast Du zu untersuchen: Was geschieht dem Vielen in Beziehung auf sich selbst und in Beziehung auf das Eine" (es wird so das Umgekehrte seiner selbst geworden seyn, das Viele schlägt um in das Eine, indem es betrachtet wird in

der Bestimmung, in der es betrachtet werden soll; und dieß ist das Wunderbare, was Einem beim Denken begegnet, wenn man sich solche Bestimmungen für sich vornimmt); „und ebenso, was geschieht dem Eins in Beziehung auf sich und in Beziehung auf das Viele." Dieß ist zu betrachten. „Aber wiederum ist zu betrachten, wenn das Viele nicht ist, was erfolgt dann für das Eine und für das Viele, Beide für sich und gegen einander. Eben solche Betrachtungen sind anzustellen in Betreff der Identität und Nicht=Identität, der Ruhe und Bewegung, des Entstehens und Vergehens, und ebenso in Ansehung des Seyns selbst und des Nichtseyns: Was ist jedes für sich und was die Beziehung bei der Annahme des Einen oder des Anderen? Darin Dich vollkommen übend, wirst Du die wesentliche Wahrheit erkennen." *) So großen Werth legt Plato auf die dialektische Betrachtung Es ist nicht Betrachtung des Aeußerlichen, sondern nur Betrachtung dessen, was als Bestimmung gelten soll. Es sind dieß also die reinen Gedanken, sie sind der Inhalt; ihre Betrachtung ist lebendig, sie sind nicht todt, bewegen sich. Und die Bewegung der reinen Gedanken ist, daß sie sich zum Anderen ihrer selbst machen; und so zeigen, daß nur ihre Einheit das wahrhaft Berechtigte ist.

Ueber den Sinn der Einheit des Einen und Vielen läßt Plato den Sokrates sagen: „Wenn Einer mir beweist, daß ich Eines und Vieles sey, so verwundert er mich nicht. Indem er mich nämlich zeigt, daß ich ein Vieles sey, und an mir die rechte Seite, linke, Oben und Unten, Vorn und Hinten aufzeigt: so wohnt mir die Vielheit bei; und wiederum die Einheit, da ich von uns Sieben Einer bin. Ebenso Stein und Holz u. s. f. Aber das würde ich bewundern, wenn Einer die Ideen zuerst, wie Gleichheit und Ungleichheit, Vielheit und Einheit, Ruhe und Bewegung und dergleichen, jede für sich (αὐτὰ καθ᾽

*) Parmenides, p. 135 — 136 (p. 21 — 23).

αὐτά) bestimmte, und dann zeigte, wie sie sich an ihnen selbst identisch setzten und unterschieden." *)

Das Resultat (Ganze) solcher Untersuchung im Parmenides ist nun am Ende so zusammengefaßt: „Daß das Eine, es sey oder es sey nicht, es selbst sowohl als die anderen Ideen" (Seyn, Erscheinen, Werden, Ruhe, Bewegung, Entstehen, Vergehen u. s. f.) „sowohl für sich selbst als in Beziehung auf einander, — Alles durchaus sowohl ist als nicht ist, erscheint und nicht erscheint." **) Dieß Resultat kann sonderbar erscheinen. Wir sind nach unserer gewöhnlichen Vorstellung sehr entfernt, diese ganz abstrakten Bestimmungen, das Eine, Seyn, Nichtseyn, Erscheinen, Ruhe, Bewegung u. s. f. und dergleichen, für Ideen zu nehmen; aber diese ganz Allgemeinen nimmt Plato als Ideen. Dieser Dialog ist eigentlich die reine Ideenlehre Platon's. Plato zeigt von dem Einen, daß, wenn es ist ebensowohl als wenn es nicht ist, als sich selbst gleich und nicht sich selbst gleich, so wie als Bewegung, wie auch als Ruhe, Entstehen und Vergehen, ist und nicht ist; oder die Einheit ebensowohl wie alle diese reinen Ideen, sowohl sind als nicht sind, das Eine ebensosehr Eines als Vieles ist. In dem Satze, „das Eine ist," liegt auch, „das Eine ist nicht Eines, sondern Vieles;" und umgekehrt, „das Viele ist," sagt zugleich, „das Viele ist nicht Vieles, sondern Eines." Sie zeigen sich dialektisch, sind wesentlich die Identität mit ihrem Anderen; und das ist das Wahrhafte. Ein Beispiel giebt das Werden: Im Werden ist Seyn und Nichtseyn, das Wahrhafte beider ist das Werden, es ist die Einheit beider als untrennbar und doch auch als Unterschirdener; denn Seyn ist nicht Werden, und Nichtseyn auch nicht.

Dieses Resultat erscheint uns hiernach negativer Art zu seyn; so daß dasselbe — als wahrhaft Erstes, prius — nicht als

*) Parmenides, p. 129 (p. 9—10).
**) *Parmenides, p.* 166 (*p.* 84).

affirmativ ist, nicht als Negation der Negation, diese Affirmation ist hier nicht ausgesprochen. Es kann uns dieß Resultat im Parmenides vielleicht nicht befriedigen. Indessen sehen die Neuplatoniker, besonders Proklus, gerade diese Ausführung im Parmenides für die wahrhafte Theologie an, für die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens. Und sie kann für nichts Anderes genommen werden. (Es sieht nicht so aus, als ob es dieß wäre; Tiedemann*) sagt, es sey keine Rede davon, lauter neuplatonische Schwärmerei.) Denn unter Gott verstehen wir das absolute Wesen aller Dinge; dieß absolute Wesen ist eben in seinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieser reinen Wesenheiten, der Ideen des Einen und Vielen u. s. f. Das göttliche Wesen ist die Idee überhaupt, wie sie entweder für das sinnliche Bewußtseyn, oder für den Verstand, für das Denken, ist. Insofern die Idee das absolute Sichselbstdenkende ist, ist sie die Thätigkeit des Denkens in sich; und die Dialektik ist ebenso nichts Anderes, als die Thätigkeit des Sichselbstdenkens in sich selbst. Diesen Zusammenhang sehen die Neuplatoniker nur als metaphysisch an, und haben daraus die Theologie, die Entwickelung der Geheimnisse des göttlichen Wesens, erkannt.

Aber es tritt hier die schon bemerkte Zweideutigkeit, die hier bestimmter aufzuklären, ein: daß unter Gott und unter dem Wesen der Dinge zweierlei verstanden werden kann. α) Wenn nämlich gesagt wird: Wesen der Dinge, und dieß als die Einheit, welche ebenso unmittelbar Vielheit ist, Seyn ebenso unmittelbar Nichtseyn, Geschehen, Bewegung ebenso fort: so scheint damit nur das unmittelbare Wesen dieser unmittelbar gegenständlichen Dinge bestimmt zu seyn, und diese Wesenlehre oder Ontologie uns noch von der Erkenntniß Gottes, von der Theologie, verschieden zu seyn. Diese einfachen Wesenheiten und ihre

*) *Platon. Argumenta, p.* 340.

Beziehung und Bewegung scheinen nur Momente des Gegenständlichen auszudrücken (sie selbst sind einfach und unmittelbar), nicht den Geist; dieß darum, weil, so gedacht, ein Moment fehlt, das wir bei Gott denken. Aber der Geist, das wahrhaft absolute Wesen, ist nicht nur das Einfache und Unmittelbare überhaupt, sondern das sich in sich Reflektirende, für welches in seinem Gegensatze die Einheit seiner und des Entgegengesetzten ist; als solches aber stellen jene Momente und ihre Bewegung es nicht dar, — jene erscheinen unreflektirt.

β) Wenn diese einfachen Abstraktionen auf einer Seite als einfache Wesenheiten genommen werden, die unmittelbar sind und denen die Reflexion in sich fehlt: so können sie auf der anderen Seite auch als reine Begriffe, rein der Reflexion in sich selbst angehörend genommen werden. Es fehlt ihnen die Realität; und dann gilt ihre Bewegung für ein leeres Herumtreiben in leeren Abstraktionen, die nur der Reflexion angehören, aber keine Realität haben. Wir müssen die Natur des Erkennens und Wissens kennen, um im Begriffe Alles zu haben, was darin ist. Aber wir müssen dieß Bewußtseyn haben, daß eben der Begriff weder nur das Unmittelbare in Wahrheit, ob er schon das Einfache ist — aber er ist von geistiger Einfachheit, wesentlich der in sich zurückgekehrte Gedanke (unmittelbar ist nur dieß Rothe u. s. f.) —: noch daß er nur das in sich Sichreflektirende, das Ding des Bewußtseyns ist; sondern auch an sich ist, d. h. gegenständliches Wesen ist. Einfachheit ist Unmittelbarkeit, Ansichseyn, ist so alle Realität. Dieß Bewußtseyn über die Natur des Begriffs hat Plato nun nicht so bestimmt ausgesprochen, und damit auch dieß nicht, daß dieß Wesen der Dinge dasselbe ist, was das göttliche Wesen. Zum göttlichen Wesen erfordern wir eben für das Wesen oder Seyn diese Reflexion in sich selbst, für die Reflexion in sich das Seyn oder Wesen. Es ist aber eigentlich nur mit dem Worte nicht ausgesprochen; denn die Sache ist allerdings vorhanden. Der Unterschied des Sprechens

ist nur als nach der Weise der Vorstellung und des Begriffs vorhanden.

Eines Theils nun ist diese Reflexion in sich, das Geistige, der Begriff, in der Spekulation des Plato vorhanden. Denn die Einheit des Vielen und Einen u. s. f. ist eben diese Individualität in der Differenz, dieß Insichzurückgekehrtseyn in seinem Gegentheile, dieß Gegentheil, das in sich selbst ist. Das Wesen der Welt ist wesentlich diese in sich zurückkehrende Bewegung des Insichzurückgekehrten.

Anderen Theils aber bleibt eben darum bei Plato noch dieß Insichreflektirtseyn als Gott nach der Weise der Vorstellung ein davon Getrenntes; und in seiner Darstellung des Werdens der Natur im Timäus erscheint so als ein Unterschiedenes Gott und das Wesen der Dinge. Dieß Wesen der Welt werden wir näher in der platonischen Natur-Philosophie kennen lernen.

Die Dialektik des Plato ist jedoch nicht nach jeder Rücksicht als vollendet anzuerkennen. Es ist besonders in ihr darum zu thun, aufzuzeigen, daß, indem man z. B. nur das Eine setzt, in ihm selbst enthalten ist die Bestimmung der Vielheit, oder daß in dem Vielen die Bestimmung der Einheit ist, indem wir es betrachten. Man kann nicht sagen, daß in allen dialektischen Bewegungen des Plato diese strenge Weise enthalten ist; sondern es sind oft äußere Betrachtungen, die in seiner Dialektik Einfluß haben. Z. B. sagt Parmenides: „Das Eine ist; es folgt hieraus, daß das Eine nicht gleichbedeutend ist mit Ist, so daß also das Eine und Ist unterschieden sind. Es ist also in dem Satze: Das Eine ist, der Unterschied; so ist das Viele darin, und so sage ich mit dem Einen schon das Viele." *) Diese Dialektik ist zwar richtig, aber nicht ganz rein, indem sie von solcher Verbindung zweier Bestimmungen anfängt.

Wenn Plato vom Guten, Schönen spricht, so sind dieß

*) *Parmenides*, *p.* 142 (*p.* 35 — 36).

konkrete Ideen. Es ist aber nur Eine Idee. Bis zu solchen konkreten Ideen hat es noch weit hin, wenn man von solchen Abstraktionen anfängt als Seyn, Nichtseyn, Einheit, Vielheit. Dieses hat Plato nicht geleistet: diese abstrakten Gedanken fortzuführen zur Schönheit, Wahrheit, Sittlichkeit; diese Entwickelung, Verpilzung fehlt. Aber schon in der Erkenntniß jener abstrakten Bestimmungen selbst liegt wenigstens das Kriterium, die Quelle für das Konkrete. Im Philebus wird so das Princip der Empfindung, Lust betrachtet; das ist schon konkret. Die alten Philosophen wußten ganz wohl, was sie an solchen abstrakten Gedanken hatten für das Konkrete. Im atomistischen Princip der Einheit, Vielheit finden wir so die Quelle einer Konstruktion des Staats; die letzte Gedankenbestimmung solcher Staats-Principien ist eben das Logische. Die Alten hatten bei solchem reinen Philosophiren nicht solchen Zweck, wie wir, — überhaupt nicht so den Zweck metaphysischer Konsequenz, gleichsam nicht als Zweck, nicht als Problem vorgelegt. Wir haben konkrete Gestaltung, Stoff, wollen es mit diesem Stoff in Richtigkeit bringen. Bei Plato enthält die Philosophie die Richtung, welche das Individuum sich geben soll, dieß und dieß zu erkennen; aber überhaupt setzt Plato die absolute Glückseligkeit für sich, das selige Leben selbst in die Betrachtung (im Leben) jener göttlichen Gegenstände.*) Dieses Leben ist betrachtend, scheint zwecklos, alle Interessen sind verschwunden. Im Reiche des Gedankens frei zu leben, ist für die Alten Zweck an und für sich selbst gewesen; und sie erkannten, daß nur im Gedanken Freiheit sey. Bei Plato fing es auch an, sich weiter zu bemühen, um das Bestimmtere zu erkennen; der allgemeine Stoff des Erkennens fing an, sich mehr abzusondern. Wir finden Dialoge, die sich mit dem reinen Gedanken beschäftigen; im Timäus finden wir Natur-Philosophie, in der Republik Ethik.

---

*) *Philebus, p.* 33 (*p.* 178).

2. Natur-Philosophie.

Im Timäus tritt die Idee in ihrer Bestimmtheit näher ausgedrückt hervor; die Grundbestimmungen von der Natur-Philosophie des Plato sind im Timäus enthalten. Allein auf das Nähere, Specielle können wir uns nicht einlassen; es hat indessen auch wenig Interesse. Von den Pythagoräern hat Plato viel aufgenommen; wie viel ihnen angehöre, ist nicht genau zu beurtheilen. Der Timäus ist ohne Zweifel die Umarbeitung eines eigentlich von einem Pythagoräer verfaßten Werks. Andere haben auch gesagt, dieß sey nur ein Auszug, den ein Pythagoräer gemacht habe aus dem größeren Werke Plato's. Aber das Erste ist das Wahrscheinlichere. Der Timäus hat zu allen Zeiten für den schwersten und dunkelsten unter den platonischen Dialogen gegolten. (Besonders, wo er auf Physiologie hinausgeht, entspricht das Vorgetragene unseren Kenntnissen gar nicht, wenn wir auch Platon's treffliche, von den Neueren nur zu sehr verkannte Blicke bewundern müssen.) Diese Schwierigkeit ist α) Theils die äußere schon bemerkte Vermischung des begreifenden Erkennens, und Vorstellens, wie wir gleich pythagoräische Zahlen eingemischt sehen werden; β) vorzüglich aber die philosophische Beschaffenheit der Sache selbst, über die Plato noch kein Bewußtseyn hatte. Diese andere Schwierigkeit ist die Anordnung des Ganzen. Was nämlich sogleich daran auffällt, ist, daß Plato mehrmal sich unterbricht, oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen scheint. Dieß hat Kritiker, z. B. selbst Wolf in Halle,*) und Andere, die es nicht philosophisch zu nehmen wissen, bewogen: es für eine Sammlung und Zusammenstellung von Fragmenten oder mehreren Werken zu nehmen, die nur äußerlich so zusammengeheftet worden, oder wo in das Platonische vieles Fremdes eingeschoben worden wäre. (Wolf

---

*) *Vorlesungen von* $180\frac{5}{6}$.

meinte in mündlichen Unterredungen hieraus zu erkennen, daß dieser Dialog, gleich wie sein Homer, aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt sey.) Allein obzwar der Zusammenhang unmethodisch erscheint, Plato selbst dieser Verwickelung wegen gleichsam häufig seine Entschuldigungen macht: so werden wir im Ganzen sehen, wie es nothwendig auseinanderfällt, und was die Rückkehr gleichsam zum Anfang nothwendig macht. (Für diese mehrmalige Rückkehr kann man einen tieferen Grund angeben.)

Die Darlegung des Wesens der Natur oder des Werdens der Welt leitet Plato nun auf folgende Weise ein: „Gott ist das Gute" (*τὸ ἀγαθόν*, das Gute steht an der Spitze der platonischen Ideen, wie denn Aristoteles von den Ideen und vom Guten geschrieben hat, worin er die platonische Lehre abgehandelt hat), „das Gute hat aber auf keinerlei Weise irgend einen Neid in sich; deswegen hat er die Welt sich am Aehnlichsten machen wollen." *) Gott ist hier noch ohne Bestimmung; Plato fängt indessen im Timäus mehrmals so von vorne an. Daß Gott keinen Neid habe, ist allerdings ein großer, schöner, wahrhafter, naiver Gedanke. Bei den Aelteren dagegen ist die Nemesis, Dike, das Schicksal, der Neid die einzige Bestimmung der Götter, daß sie das Große herabsetzen, klein machen, das Würdige, Erhabene nicht leiden können. Die späteren edlen Philosophen bestritten dieß. In der bloßen Vorstellung der Nemesis ist noch keine sittliche Bestimmung enthalten. Die Strafe, das Geltendmachen des Sittlichen gegen das Unsittliche ist eine Herabsetzung dessen, was das Maaß überschreitet; aber dieß Maaß ist noch nicht als das Sittliche vorgestellt. Plato's Gedanke ist weit höher, als die Ansicht der meisten Neueren, welche, indem sie sagen, Gott sey ein verschlossener Gott, habe sich nicht offenbart und man wisse von Gott nicht, der Gottheit Neid zuschreiben. Denn warum sollte er sich nicht offenbaren, wenn

*) *Timæus*, p. 29 (p. 25).

wir einigen Ernst machen wollten mit Gott? Ein Licht verliert nichts, wenn anderes angezündet wird; so war Strafe in Athen auf das Nicht-Erlauben gesetzt. Wird die Erkenntniß Gottes uns verwehrt, so daß wir nur Endliches erkennen, das Unendliche nicht erreichen: so wäre er neidisch, oder Gott ist dann leerer Name. Denn sonst heißt es nichts weiter als: Das Höhere von Gott wollen wir auf der Seite liegen lassen, und unseren kleinlichen Interessen, Ansichten u. s. f. nachgehen. Diese Demuth ist Frevel, Sünde gegen den Geist.

Gott ist also nach Plato ohne Neid. Er fährt fort: „Er fand nun das Sichtbare vor (παραλαβών)" — ein mythischer Ausdruck, aus dem Bedürfniß hervorgegangen, mit etwas Unmittelbarem anzufangen, das man aber, wie es sich so präsentirt, durchaus nicht gelten lassen kann —, „nicht als ruhig, sondern zufällig und unordentlich bewegt; und brachte es aus der Unordnung in die Ordnung, indem er diese für vortrefflicher als jene erachtete." Hiernach sieht es so aus, als habe Plato angenommen, Gott sey nur der δημιοῦργος, der Ordner der Materie, und diese als ewig, selbstständig von ihm vorgefunden, als Chaos. Diese Verhältnisse sind aber nicht Philosopheme, Dogmen des Plato, es ist ihm nicht Ernst damit; dieses ist nur nach der Vorstellung gesprochen, solche Ausdrücke haben keinen philosophischen Gehalt. Es ist nur die Einleitung des Gegenstandes, um zu solchen Bestimmungen einzuführen, wie die Materie ist. Wir müssen wissen, daß, wenn wir in der Philosophie mit Gott, Seyn, Raum, Zeit u. s. f. anfangen: auf unmittelbare Weise davon sprechen, — dieß selbst ein Inhalt ist, der seiner Natur nach unmittelbar ist, zunächst nur unmittelbar ist; und wir müssen wissen, daß diese Bestimmungen als unmittelbar zugleich in sich unbestimmt sind. So ist Gott noch unbestimmt, für den Gedanken leer. Plato kommt dann in seinem Fortgange zu weiteren Bestimmungen; und diese sind erst die Idee. Wir müssen uns an das Spekulative Plato's halten.

Er sagt, Gott achtete die Ordnung für vortrefflicher; dieß ist die Manier eines naiven Ausdrucks. Bei uns würde man gleich fordern, Gott erst zu beweisen; ebensowenig würde man das Sichtbare statuiren. Bei Plato ist dieß mehr nur naive Weise; was daraus bewiesen wird, ist erst die wahrhafte Bestimmung, die Bestimmung der Idee, die erst später hervorkommt. Er fährt fort: (Gott) „überlegend, daß von dem Sichtbaren (Sinnlichen) das Unverständige (ἀνόητον) nicht schöner seyn könne als das Vernünftige, der Verstand (νοῦς) aber ohne Seele mit nichts Theil haben könne, — nach diesem Schlusse setzte er den Verstand in die Seele, die Seele aber in den Körper," weil der Verstand nicht Theil nehmen könnte am Sichtbaren ohne Körper; „und schloß sie so zusammen, daß die Welt ein beseeltes, verständiges Thier geworden ist." *) (Wir haben Aehnliches im Phädrus gesehen.) Wir haben Realität und νοῦς, — und die Seele, das Band dieser beiden Extreme; dieß ist das ganz Wahrhafte, Reale.

„Es ist aber nur Ein solches Thier. Denn wenn es zwei oder mehrere wären, so wären diese nur Theile des Einen, und nur Eines." **)

Nun geht Plato sogleich zuerst an die Bestimmung der Idee des körperlichen Wesens: „Weil die Welt leiblich, sichtbar und betastbar werden sollte, ohne Feuer aber nichts gesehen werden kann, und ohne Festes, ohne Erde aber nichts betastet werden kann: so machte Gott im Anfang gleich das Feuer und die Erde." Auf kindliche Weise führt Plato diese ein. „Zwei allein aber können nicht ohne ein Drittes vereinigt seyn, sondern es muß ein Band in der Mitte seyn, das sie Beide zusammenhält" — einer der reinen Ausdrücke des Plato —; „der Bande schönstes aber ist, welches sich selbst und das, was von ihm zu-

*) *Timæus*, *p.* 30 (*p.* 25 — 26).
**) *eod. p.* 31 (*p.* 27).

sammengehalten wird, auf's Höchste Eins macht." Das ist *tief*; da ist der Begriff, die Idee enthalten. Das Band ist das Subjektive, Individuelle, die Macht; es greift über's Andere, und macht sich mit ihm identisch. „Dieses bewerkstelligt die Analogie (das stetige Verhältniß) am Schönsten." Analogie aber ist: „Wenn von drei Zahlen oder Massen oder Kräften dasjenige, welches die Mitte ist, sich wie das Erste zu ihm, so es sich zum Letzten verhält, und umgekehrt, wie das Letzte zur Mitte, so diese Mitte zum Ersten" ($a : b = b : c$), — „indem dann diese Mitte das Erste und Letzte geworden, und das Letzte und Erste umgekehrt Beide zu Mittleren: so erfolgt, daß alle nach der Nothwendigkeit dasselbe sind" (das ist Unterschied, der keiner ist); „wenn sie aber dasselbe geworden, so wird Alles Eins seyn." *) Das ist vortrefflich, das behalten wir noch jetzt in der Philosophie.

Diese Diremtion, von der Plato ausgeht, ist der Schluß, der aus dem Logischen bekannt ist. Dieser Schluß bleibt die Form, wie sie im gewöhnlichen Syllogismus erscheint, aber als das Vernünftige. Die Unterschiede sind die Extreme, und die Identität ist es, die sie zu Einem macht. Der Schluß ist das Spekulative, welches sich in den Extremen mit sich selbst zusammenschließt, indem alle Termini alle Stellen durchlaufen. Im Schluß ist die ganze Vernünftigkeit, Idee enthalten, wenigstens äußerlich. Es ist daher Unrecht, vom Schluß schlecht zu sprechen, und ihn nicht anzuerkennen als höchste absolute Form. In Hinsicht des Verstandesschlusses hat man dagegen Recht, ihn zu verwerfen. Dieser hat keine solche Mitte; jeder der Unterschiede gilt da als selbstständig, verschieden in eigener selbstständiger Form, eine eigenthümliche Bestimmung gegen das Andere habend. Dieß ist in der platonischen Philosophie aufgehoben; und das Spekulative macht darin die eigentliche, wahrhafte Form

*) *Timæus*, p. 31 — 32 (p. 27 — 28).

des Schlusses aus. Die Mitte macht die Extreme auf's Höchste Eins; sie bleiben nicht selbstständig, weder gegen sich noch gegen die Mitte. Die Mitte wird die beiden Extreme, und diese werden zur Mitte; dann erfolgt erst, daß alle nach der Nothwendigkeit dasselbe sind, und so die Einheit konstituirt ist. Im Verstandesschluß dagegen ist diese Einheit nur die Einheit wesentlich unterschieden Gehaltener, die so bleiben; hier wird ein Subjekt, eine Bestimmung zusammengeschlossen mit einer anderen, oder gar „ein Begriff mit einem anderen" durch die Mitte. Aber die Hauptsache ist die Identität, oder daß das Subjekt in der Mitte mit sich selbst zusammengeschlossen wird, nicht mit einem Anderen. Im Vernunftschluß ist so vorgestellt ein Subjekt, ein Inhalt durch das Andere und im Anderen sich mit sich selbst zusammenschließend; dieß liegt darin, daß die Extreme identisch geworden sind, — das eine schließt sich mit dem anderen, aber als ihm identisch, zusammen. Dieß ist mit anderen Worten die Natur Gottes. Wird Gott zum Subjekt gemacht, so ist es dieß, daß er seinen Sohn, die Welt erzeugt, sich realisirt in dieser Realität, die als Anderes erscheint, — aber darin identisch mit sich bleibt, den Abfall vernichtet, und sich in dem Anderen nur mit sich selbst zusammenschließt; so ist er erst Geist. Wenn man das Unmittelbare erhebt über das Vermittelte, und dann sagt, Gottes Wirkung sey unmittelbar: so hat dieß einen guten Grund; aber das Konkrete ist, daß Gott ein Schluß ist, der sich mit sich selbst zusammenschließt. Das Höchste ist so in der platonischen Philosophie enthalten. Es sind zwar nur reine Gedanken, die aber Alles in sich enthalten; und in allen konkreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbestimmungen an. Diese Formen haben seit Plato ein Paar tausend Jahre brach gelegen; in die christliche Religion sind sie nicht als Gedanken übergegangen, ja man hat sie sogar als mit Unrecht hinübergenommene Ansichten betrachtet, bis man in neueren Zeiten ange-

fangen hat, zu begreifen, daß Begriff, Natur und Gott in diesen Bestimmungen enthalten sind.

Plato fährt nun fort: In diesem Felde des Sichtbaren waren also als Extreme Erde und Feuer, das Feste und das Belebte. „Weil das Feste zwei Mitten braucht" (wichtiger Gedanke; statt Drei haben wir im Natürlichen Vier, die Mitte ist gedoppelt), „weil es nicht nur Breite, sondern auch Tiefe hat" (eigentlich vier Dimensionen, indem der Punkt durch Linie und Fläche mit dem soliden Körper zusammengeschlossen ist): „so hat Gott zwischen das Feuer und die Erde Luft und Wasser gesetzt" (wieder eine Bestimmung mit logischer Tiefe, da diese Mitte, als das Differente in seinem Unterschied nach den beiden Extremen hingekehrt, in sich selbst unterschieden seyn muß); „und zwar nach Einem Verhältnisse, so daß sich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Wasser, und ferner die Luft zum Wasser wie das Wasser zur Erde verhält." *) Wir finden so eine gebrochene Mitte; und die Zahl Vier, die hier vorkommt, ist in der Natur eine Hauptgrundzahl. Die Ursache, daß das, was im vernünftigen Schluß nur Dreiheit ist, in der Natur zur Vierheit übergeht, liegt im Natürlichen, indem nämlich das, was im Gedanken unmittelbar Eins ist, in der Natur auseinandertritt. Die Mitte nämlich als Gegensatz ist eine gedoppelte. Das Eine ist Gott, das Zweite, das Vermittelnde, ist der Sohn, das Dritte ist der Geist; hier ist die Mitte einfach. Aber in der Natur ist der Gegensatz, damit er als Gegensatz existire, selbst ein Doppeltes; so haben wir, wenn wir zählen, Vier. Dieß findet auch bei der Vorstellung von Gott statt. Indem wir sie auf die Welt anwenden, so haben wir als Mitte die Natur und den existirenden Geist, — die Natur als solche, und der existirende Geist, die Rückkehr der Natur, der Weg der Rückkehr —; und das Zurückgekehrtseyn ist der Geist. Dieser lebendige Proceß,

---

*) *Timaeus*, *p*. 32 (*p*. 28).

— dieß Unterscheiden, und das Unterschiedene identisch mit sich zu setzen, — dieß ist der lebendige Gott.

Plato sagt weiter: „Durch diese Einheit ist die sichtbare und berührbare Welt gemacht worden. Dadurch, daß Gott ihr diese Elemente" — Feuer u. s. f. hat hier eigentlich keine Bedeutung — „ganz und ungetheilt gegeben hat, ist sie vollkommen, altert und erkrankt nicht. Denn Alter und Krankheit entstehen nur daraus, daß auf einen Körper solche Elemente im Uebermaße von Außen wirken. Dieß aber ist so nicht der Fall; denn die Welt enthält sie selbst ganz in sich, und es kann nichts von Außen kommen. Die Gestalt der Welt ist die kugelichte" (wie sonst bei Parmenides und den Pythagoräern), „als die vollkommenste, welche alle anderen in sich enthält; sie ist vollkommen glatt, denn es ist für sie nichts nach Außen, kein Unterschied gegen Anderes, sie braucht keine Glieder." Die Endlichkeit besteht darin, daß ein Unterschied, eine Aeußerlichkeit ist für irgend einen Gegenstand. In der Idee ist auch die Bestimmung, das Begrenzen, Unterscheiden, das Andersseyn, aber zugleich aufgelöst, enthalten, gehalten in dem Einen; so ist es ein Unterschied, wodurch keine Endlichkeit entsteht, sondern zugleich aufgehoben ist. Die Endlichkeit ist so im Unendlichen selbst; — dieß ist ein großer Gedanke. „Gott hat nun der Welt die angemessenste Bewegung von den sieben gegeben, nämlich diejenige, welche am meisten zum Verstande und Bewußtseyn paßt, die Kreisbewegung; die sechs anderen hat er von ihr abgesondert, und sie von ihrem ungeordneten Wesen" (Vorwärts und Rückwärts) „befreit." *) Dieß ist nur im Allgemeinen gesagt.

Ferner: „Da Gott die Welt sich ähnlich, sie zum Gotte machen wollte, so hat er ihr die Seele gegeben, und diese in die Mitte gesetzt, und durch das Ganze ausgebreitet" (Weltseele),

*) *Timaeus, p.* 32 — 34 (*p.* 28 — 31).

„und dieß auch von Außen durch sie umschlossen" (es ist so die Welt eine Totalität); „und auf diese Weise dieß sich selbst genügende, keines Anderen bedürftige, sich selbst bekannte und befreundete Wesen zu Stande gebracht. Und so hat Gott durch alles Dieses die Welt als einen seligen Gott geboren." *) Wir können sagen: Hier hat Plato nun bestimmte Vorstellung von Gott, erst hier ist das Wahrhafte, die Erkenntniß der Idee. Aber der erste Gott ist noch unbestimmt. Wir müssen mit Bewußtseyn diesen Weg nehmen, mit Bewußtseyn, daß das Erste, es sey Seyn oder Gott, unbestimmt ist. Dieser erzeugte Gott ist erst das Wahrhafte; jener erste ist ein Wort, — angefangen nach der Weise der reinen Vorstellung zu sprechen, als bloße Hypothesis, Voraussetzung der Vorstellung. Als Gott nur das Gute war, war er nur Name, noch nicht als sich selbst bestimmend und bestimmt. Die Mitte ist also das Wahrhafte. Haben wir daher zuerst von einer Materie angefangen, und wollte man danach meinen, Plato hätte die Materie für selbstständig gehalten: so ist dieß, nach dem eben Angeführten, falsch. Das Anundfürsichseyende, das Selige ist erst dieser Gott, diese Identität.

„Wenn wir nun von der Seele zuletzt gesprochen haben, so ist sie," sagt Plato, „deswegen doch nicht das Letzte, sondern dieß kommt nur unserer Sprechweise zu; sie ist das Herrschende, das Königliche, — das Körperliche aber, das ihr Gehorchende" ist nicht das Selbstständige, Ewige. Das ist die Naivetät Plato's; er schreibt es der Sprechweise zu. Was hier als zufällig erscheint, ist dann wieder nothwendig: Mit dem Unmittelbaren anzufangen, und dann erst zum Konkreten zu kommen. Man kann also, wie bereits bemerkt ist, in solchen Darstellungen Plato's Widersprüche aufzeigen; aber es kommt darauf an, was er giebt für das Wahrhafte. Näher wird uns die Natur der platonischen Idee Folgendes zeigen. Plato sagt nämlich: „Das

*) *Timæus, p.* 34 (*p.* 31).

Wesen der Seele aber ist auf folgende Weise beschaffen worden." Hier ist eigentlich wieder dieselbe Idee, als bei dem Wesen des Körperlichen. Es ist dieß eine der berühmtesten, tiefsten Stellen Plato's; nämlich: „Von dem ungetheilten und sich immer gleich seyenden Wesen, und dann von dem getheilten Wesen, welches an den Körpern ist, hat Gott eine dritte Art von Wesen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des Sichselbstgleichen und von der Natur des Anderen ist." Das Getheilte heißt bei Plato auch das Andere als solches, — nicht von irgend Etwas. „Und hiernach hat Gott sie zur gleichen Mitte des Ungetheilten und des Getheilten gemacht." Da kommen die abstrakten Bestimmungen: Das Eine ist die Identität, das Andere ist τὸ ἕτερον, das Andere an ihm selbst, das Viele oder das Nicht-Identische, Gegensatz, Unterschied. Sagen wir, „Gott, das Absolute, ist die Identität des Identischen und Nicht-Identischen," so hat man über Barbarei, Scholastik gesprochen. Die Leute, die so darüber sprechen, können den Plato hoch rühmen; und doch hat er das Wahre ebenso bestimmt. „Und diese drei Wesen als verschieden gesetzt nehmend, hat Gott Alles in Eine Idee vereint" (sie sind nicht drei; das Dritte ist nicht Drittes gegen die Anderen), „indem er die Natur des Anderen, die schwer mischbar ist, mit Gewalt in das Sichselbstgleiche einpaßte." Dieß ist allerdings die Gewalt des Begriffs, der das Viele, Außereinander, idealisirt und als Ideelles setzt. Das ist eben auch die Gewalt, die dem Verstande angethan wird, wenn man ihm so etwas proponirt. In der einfachen Reflexion in sich, einfachen Zurücknahme jenes Anfangs, worin sie geschieden, sind jene Momente: Das sich selbst Gleiche (selbst Moment), das Andere; — das Dritte Vereinigung, aber auflöslich erscheinend, nicht in die erste Einheit zurückkehrend. Es ist nicht zu fragen, ob die Materie (das Andere) ewig. „Dieß mit dem Wesen (οὐσία) vermischend, und aus allen Dreien Eins machend, hat er dieses Ganze wieder in Theile, so viel als sich geziemte,

ausgetheilt." *) Vergleichen wir diese Substanz der Seele mit der der sichtbaren Welt, so ist sie dieselbe, wie diese. Und dieß Eine Ganze ist nun erst die jetzt systematisirte Substanz, die wahrhafte Materie oder Wesen, der absolute Stoff, der in sich getheilt ist (eine bleibende und untrennbare Einheit des Einen und des Vielen); — es muß nach keiner anderen gefragt werden.

Diese Subjektivität hat Plato also wieder getheilt, und die Art und Weise der Eintheilung ist nach der Bestimmung der Zahlen ausgedrückt. Hier treten pythagoräische Vorstellungen ein. (Die Kirchenväter haben bei Plato die Dreieinigkeit gefunden; sie wollten sie in Gedanken fassen, beweisen, aus dem Gedanken erzeugen. Das Wahre hat bei Plato also dieselbe Bestimmung, als die Dreieinigkeit. Wir müssen uns aber bei Plato nicht an die Vorstellung halten, daß Gott vorgefunden, genommen hat; sondern wir müssen uns an den Begriff halten. Dieser Gott, von dem Plato spricht, ist nicht Gedanke, sondern Vorstellung.) Diese Vertheilung enthält die berühmten platonischen Zahlen (wie Cicero, der nichts davon verstand, sie nennt), welche ohne Zweifel ursprünglich den Pythagoräern angehören, um die sich die Aelteren und die Neueren, auch noch Keppler in seiner Harmonia mundi viele Mühe gegeben, aber Niemand sie noch eigentlich verstanden. Sie verstehen, hieße das Gedoppelte: Theils ihre spekulative Bedeutung, ihren Begriff erkennen. Allein, wie schon bei den Pythagoräern angemerkt, diese Zahlenunterschiede geben nur einen unbestimmten Begriff des Unterschiedes, und nur in den ersten Zahlen; wo aber die Verhältnisse verwickelter werden, sind sie überhaupt unfähig, ihn näher zu bezeichnen. Theils da sie Zahlen sind, so drücken sie, als solche Größenunterschiede, Unterschiede des Sinnlichen aus. Das System der erscheinenden Größe — und das himmlische System ist es, worin die Größe am Reinsten und Freisten, un-

---

*) *Timæus*, *p.* 34 — 35 (*p.* 31 — 32).

unterjocht von dem Qualitativen, wie an allem Anderen, wo sie mehr daseyn muß, erscheint — müßte ihnen entsprechen. Allein diese lebendigen Zahlen-Sphären sind selbst Systeme vieler Momente: Größe der Entfernung, der Geschwindigkeit, auch der Masse. Kein einzelnes dieser Momente kann als eine Reihe dargestellt, mit einer Reihe einfacher Zahlen verglichen werden; denn die Reihe kann zu ihren Gliedern nur das System dieser ganzen Momente enthalten. Wären nun die platonischen Zahlen auch die Elemente eines jeden solchen Systems: so wäre nicht sowohl dieß Element dasjenige, um das es zu thun wäre, sondern das Verhältniß der Momente, die sich in der Bewegung unterscheiden, was als Ganzes zu begreifen, und das wahrhaft Interessante und Vernünftige ist. Wir haben kurz die Hauptsache historisch anzugeben. Die gründlichste Abhandlung darüber ist von Böckh in den Studien von Daub und Kreuzer.

Die Grundreihe ist sehr einfach. „Zuerst hat Gott aus dem Ganzen Einen Theil genommen; alsdann den zweiten, den doppelten des ersten; der dritte ist $1\frac{1}{2}$ von dem zweiten, der dreifache des ersten; der nächste das Doppelte des zweiten; der fünfte das Dreifache des dritten; der sechste das Achtfache des ersten; der siebente ist um 26 größer, als der erste." Die Reihe ist mithin: 1; 2; 3; dann 4, das Quadrat von 2; 9, das Quadrat von 3; 8, als Kubus von 2; und 27, als Kubus von 3. „Alsdann hat Gott die zweifachen (1:2) und dreifachen (1:3) Intervallen (Verhältnisse) ausgefüllt, indem er wieder Theile aus dem Ganzen abschnitt. Diese Theile hat er in die Zwischenräume so gestellt, daß zwei (Mittlere oder) Mitten in jedem seyen, wovon die eine um den ebensovielten Theil größer und kleiner als jedes der Extreme, die andere aber der Anzahl nach um gleich viel größer und kleiner, als die Extreme ist;" — das erste ein stetiges geometrisches Verhältniß, das andere ein arithmetisches. Die erste Mitte entsteht durch die Quadrate ($1 : \sqrt{2} : 2$); die andere ist z. B., wenn $1\frac{1}{2}$ die Mitte ist zwi-

schen 1 und 2. Hierdurch entstehen dann neue Verhältnisse; diese sind wieder auf eine besondere angegebene schwierigere Weise in jene ersten eingeschoben, doch so, daß „allenthalben etwas weggelassen worden. — Und das letzte Verhältniß (ὅρος) der Zahl zur Zahl ist 256 : 243," oder $2^8 : 3^5$. Man kommt jedoch nicht weit mit diesen Zahlenverhältnissen; sie bieten nichts für den Begriff, für die Idee dar. Die Verhältnisse, Gesetze der Natur lassen sich nicht mit diesen dürren Zahlen ausdrücken. Es ist ein empirisches Verhältniß, und macht nicht die Grundbestimmung in den Maaßen der Natur aus. Plato sagt nun: „Diese ganze Reihe hat Gott ihrer Länge nach in zwei Theile zerschnitten, sie kreuzweise übereinander gelegt (X), ihre Enden umgebogen zu einem Kreise, und sie mit einer gleichförmigen Bewegung umschlossen: einen inneren Kreis und einen äußeren formirend, den äußeren als die Umwälzung des Sichselbstgleichen, den inneren die des Andersseyns oder Sichungleichen, jenen als den herrschenden, ungetheilten. Den inneren aber hat er wieder nach jenen Verhältnissen in sieben Kreise getheilt, wovon drei mit gleicher Geschwindigkeit, vier aber mit ungleicher Geschwindigkeit unter sich und gegen die drei ersten sich umwälzen. Dieß ist nun das System der Seele, innerhalb der alles Körperliche gebildet ist. Sie ist die Mitte, durchdringt das Ganze, und umschließt es ebenso von Außen, und bewegt sich in sich selbst; und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens in sich selbst." *)

Dieß ist nicht ganz ohne Verwirrung. Bei der Idee des körperlichen Universums kommt ihm schon die Seele als das umschließende Einfache herein. Es ist nur das Allgemeine hieraus zu nehmen. α) Das Wesen des Körperlichen und der Seele ist die Einheit in der Differenz. β) Dieß Wesen ist ein Gedoppeltes: es ist $\alpha\alpha$) selbst an und für sich selbst in der Differenz

*) *Timaeus, p.* 35 — 36 (*p.* 32 — 34).

gesetzt, innerhalb des Einen systematisirt es sich in viele Momente, die aber Bewegungen sind, und $\beta\beta$) Realität; — Beide dieses Ganze in der Entgegensetzung von Seele und Körperlichkeit, und dieses ist wieder Eins. Der Geist ist das Durchdringende, Mitte der Kugel, die Ausdehnung und das Umschließende; das Körperliche ist innerhalb seiner, — d. h. es ist ihm ebensosehr entgegengesetzt, seine Differenz, wie es er selbst ist.

Dieß ist die allgemeine Bestimmung der Seele, die in die Welt gesetzt ist, diese regiert; und insofern wie ihr das Substantielle, was die Materie ist, ähnlich sieht, ist ihre Identität in sich behauptet. Die Seele ist dasselbe Wesen, wie das sichtbare Universum; es sind dieselben Momente, die ihre Realität ausmachen. (Gott als absolute Substanz sieht nichts Anderes, als sich selbst.) Plato beschreibt daher ihr Verhältniß zu dem gegenständlichen Wesen so, daß sie, „wenn sie eins der Momente desselben, entweder die theilbare oder untheilbare Substanz berühre, sie sich in sich reflektirend darüber bespreche, Beides unterscheide, was Dasselbe an ihm oder das Ungleiche sey, wie, wo und wann das Einzelne sich zu einander und zum Allgemeinen sich verhalte. Wenn der Kreis des Sinnlichen, richtig sich verlaufend, sich seiner ganzen Seele zu erkennen giebt: so entstehen wahre Meinungen und richtige Ueberzeugungen" (wenn die „verschiedenen" Kreise des Weltlaufs sich übereinstimmend zeigen mit dem Insichseyn des Geistes). „Wenn die Seele aber sich an das Vernünftige wendet, und der Kreis des Sichselbstgleichen sich zu erkennen giebt: so vollendet sich der Gedanke zur Wissenschaft." *)

Dieß ist nun die Idee, das Wesen der Welt, als des in sich seligen Gottes. Hier nach dieser Idee tritt erst die Welt hervor, hier ist erst die Idee des Ganzen vollendet. Es war bisher nur das Wesen des Sinnlichen, nicht die Welt als sinn-

*) *Timaeus*, *p.* 37 (*p.* 35).

liche noch hervorgetreten; ob er dort zwar schon von dem Feuer u. s. f. gesprochen, so giebt er nur das Wesen. Plato scheint hier von vorne anzufangen, was er schon abgehandelt, aber dort nur das Wesen; jene Ausdrücke, Feuer u. s. f., hätte er besser weggelassen.

Weiter geht nun Plato fort. Diese göttliche Welt nennt er auch „das Muster, das allein im Gedanken (*νοητόν*) und immer in der Sichselbstgleichheit ist." Er setzt dieses Ganze sich wieder so entgegen, daß „ein Zweites ist, das Abbild jenes Ersten, die Welt, die Entstehung hat und sichtbar ist." *) Dieß Zweite ist das System der himmlischen Bewegung, jenes Erste ist „das ewige Leben. Dasjenige, was Entstehung, Werden an ihm hat, ist nicht möglich; ihm" (der ersten Idee, jenem Ewigen) „völlig gleich zu machen. Es ist aber ein sich bewegendes Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt, gemacht; und dieß ewige Bild, das nach der Zahl sich bewegt (*κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα*), ist, was wir Zeit nennen." Plato sagt von ihr: „Wir pflegen das War- und Wirdseyn Theile der Zeit zu nennen, und tragen in das absolute Wesen der Zeit diese Unterschiede der in der Zeit sich bewegenden Veränderung (*περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν*). Die wahre Zeit aber ist ewig, oder sie ist die Gegenwart. Denn die Substanz ist weder älter, noch jünger; und die Zeit, als unmittelbares Bild des Ewigen, hat ebenso nicht die Zukunft und Vergangenheit zu ihren Theilen." **) Die Zeit ist ideell, wie der Raum, — die gegenständliche Weise des Geistigen; es ist Raum, Zeit nichts Sinnliches, — die unmittelbare Weise, wie der Geist in der gegenständlichen Weise hervortritt, die sinnliche unsinnliche.

Die realen Momente der Zeit — des Princips der an und für sich seyenden Bewegung im Zeitlichen — sind nun die, an denen die Veränderungen hervortreten: „Die Sonne, der

*) *Timæus*, *p*. 48 (*p*. 57).
**) *eod. p*. 37 — 38 (*p*. 36 — 37).

Mond und die fünf anderen Sterne, die Planeten; sie sind es, welche zur Bestimmung und Erhaltung (Bewahrung) der Zahlenverhältnisse der Zeit dienen," *) — in ihnen sind die Zahlen der Zeit realisirt. So ist also die himmlische Bewegung (die wahre Zeit) das Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt, oder worin das Ewige die Bestimmtheit des Sichselbstgleichen behält. Denn Alles ist in der Zeit, d. h. eben in der negativen Einheit, welche nichts frei in sich einwurzeln, und so dem Zufalle nach sich bewegen und bewegt werden läßt.

Aber dieß Ewige ist auch in der Bestimmtheit der anderen Wesenheit, in der Idee des sich ändernden und irrenden Princips, dessen Allgemeines die Materie ist. Die ewige Welt hat ein Abbild an der Welt, die der Zeit angehört; aber dieser gegenüber ist eine zweite Welt, der die Veränderlichkeit wesentlich inne wohnt. Das Sichselbstgleiche und das Andere sind die abstraktesten Gegensätze, die wir früher hatten. Die ewige Welt, als in die Zeit gesetzt, hat so zwei Formen, die Form des Sichselbstgleichen und die Form des Sich-Anderen, des Irrenden. **) Die drei Momente, wie sie in diesem Principe (Sphäre) erscheinen, sind: α) das einfache Wesen, das erzeugt wird, „das Entstandene" (die bestimmte Materie); β) der Ort, „worin es erzeugt wird; und γ) das, wovon das Gezeugte sein Urbild hat." ***) Oder Plato giebt sie dann auch so an: „Das Wesen, der Ort und die Erzeugung," — jenes Wesen die Nahrung, Substanz der Erzeugung. †) Wir haben den Schluß: α) Das Wesen, das Allgemeine, β) den Ort (Raum), die Mitte, und γ) die individuelle, einzelne Zeugung. Setzen wir dieß

*) Timaeus, p. 38 (p. 37): *ἐξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη . . . εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε.*

**) *eod. p.* 48 — 49 (*p.* 56 — 57).

***) *eod. p.* 50 (*p.* 60 — 61).

†) *eod. p.* 52 (*p.* 63 — 65).

Princip der Zeit nach ihrer Negativität entgegen, so ist das einfache Moment des ὄν — dieß Princip des Anderen, als allgemeines Princip — „ein aufnehmendes" Medium, ein Wesen, „wie eine Amme," welches Alles erhält, für sich bestehen macht und für sich gewähren läßt. Dieß Princip ist das Formlose, das aller Formen empfänglich ist, das allgemeine Wesen alles unterschieden Erscheinenden. Es ist die schlechte passive Materie, das, was wir unter Materie verstehen, wenn wir davon sprechen. Die Materie ist hier das relativ Substantielle, das Bestehen überhaupt, äußerliches Daseyn, — ist das abstrakte nur Fürsichseyn. Wir unterscheiden davon in unserer Reflexion die Form; und nach Plato kommt erst durch die Amme die Form zum Bestehen. In dieses Princip fällt das, was wir die Erscheinung nennen; denn die Materie ist eben dieß Bestehen der einzelnen Zeugung, darin die Entzweiung gesetzt ist. Was nun aber hierin erscheint, ist nicht als Einzelnes irdischer Existenz zu setzen, selbst als Allgemeines in ihrer Bestimmtheit aufzufassen. Da die Materie, als das Allgemeine, das Wesen alles Einzelnen ist, so erinnert vor's Erste Plato, daß man von diesen sinnlichen Dingen nicht sprechen dürfe: das Feuer, das Wasser, die Erde, die Luft u. s. f. (hier ist wieder Feuer u. s. f.); denn hierdurch werden sie als eine fixe Bestimmtheit ausgesagt, die als solche bleibt, was aber bleibt, ist nur ihre Allgemeinheit, oder sie als Allgemeine, nur das Feurige, Irdische, u. s. f. *)

Ferner exponirt nun Plato **) die bestimmte Wesenheit dieser Dinge, oder ihre einfache Bestimmtheit. In dieser Welt der Veränderlichkeit ist nun die Form die räumliche Figur. Wie in der Welt, welche unmittelbares Abbild des Ewigen ist, die Zeit das absolute Princip ist: so ist hier das absolute ideelle Princip oder die reine Materie als solche das Bestehen des Raums. α) Materie, β) Raum, γ) Erzeugung: Der Raum

*) *Timæus, p.* 49 — 50 (*p.* 58 — 60).
**) *eod. p.* 53 (*p.* 66) *sqq.*

ist das ideelle Wesen dieser erscheinenden Welt, die Mitte, welche die Positivität und Negativität vereint; und seine Bestimmtheiten sind die Figuren. Und zwar unter den Dimensionen des Raums ist es die Fläche, welche als wahre Wesenheit genommen werden muß, da sie zwischen Linie und Punkt im Raume die Mitte für sich, und in ihrer ersten realen Begrenzung Drei ist; so ist auch das Dreieck die erste der Figuren, während der Kreis die Grenze als solche nicht an ihm hat. Und hier kommt Plato auf die Ausführung der Figurationen; in diesen ist das Dreieck die Grundlage. Das Wesen der sinnlichen Dinge sind daher die Dreiecke. Und da sagt er denn auf pythagoräische Weise: Die Zusammensetzung und Verbindung dieser Dreiecke wieder nach den ursprünglichen Zahlenverhältnissen macht dann die sinnlichen Elemente aus; jene Verbindung derselben ihre Idee (der Mitte angehörend). Dieß ist nun die Grundlage. Wie er nun die Figuren der Elemente und die Verbindungen der Dreiecke bestimme, übergehe ich.

Von hier geht Plato *) nun auch in eine Physik und Physiologie über, in die wir ihm nicht folgen wollen. Es ist als ein Anfang, kindlicher Versuch anzusehen, die sinnliche Erscheinung in ihrer Vielheit zu begreifen; aber er ist noch oberflächlich und verworren, — ein Aufnehmen der sinnlichen Erscheinung, z. B. der Theile und Glieder des Körpers, und eine Erzählung desselben mit Gedanken vermischt, die sich unseren formellen Erklärungen nähern, und worin in der That der Begriff ausgeht. Wir haben uns an die Erhabenheit der Idee zu halten, die das Vortreffliche ist; denn die Realisirung der Idee, — davon hat Plato das Bedürfniß gefühlt und ausgedrückt. Oft ist auch der spekulative Gedanke erkennbar, aber meistens geht die Betrachtung auf ganz äußerliche Weisen, z. B. Zweckmäßigkeit u. s. f. Es ist andere Weise, die Physik zu behandeln, die empirische Kennt-

---

*) *Timœus, p.* 57 (*p.* 74) *sqq.*

niß ist da auch noch mangelhaft; jetzt ist umgekehrt Mangel der Idee. Plato stellt, obschon er unserer den Begriff der Lebendigkeit nicht festhaltenden Physik nicht angemessen erscheint, und nach kindlicher Weise in äußerlichen Analogien zu sprechen fortfährt, doch im Einzelnen sehr tiefe, auch für uns wohl beachtenswerthe Blicke dar, wenn anders die Betrachtung der Natur nach der Lebendigkeit Platz hätte. Und ebenso beachtenswerth würde uns seine Beziehung des Physiologischen auf Psychisches erscheinen. Einige Momente enthalten etwas Allgemeines, z. B. die Farben;*) von wo aus er in allgemeinere Betrachtungen wieder übergeht. Merkwürdig ist dieß öftere Anfangen von vorne; es liegt nicht darin, daß der Timäus ein Aggregat ist, sondern es ist die innerliche Nothwendigkeit. Man muß vom Abstrakten anfangen, um zum Wahren, zum Konkreten zu kommen, — und dieß tritt erst später ein; hat man dieß nun, so hat es wieder den Schein und die Form eines Anfanges, besonders in der losen Weise Plato's.

Indem Plato auf die Farben zu reden kommt, so sagt er über die Schwierigkeit, das Einzelne zu unterscheiden und zu erkennen, daß bei der Naturbetrachtung „zwei Ursachen zu unterscheiden sind: die nothwendige und die göttliche. In Allem muß man das Göttliche aufsuchen, um des seligen Lebens willen“ (*εὐδαίμονος βίου*, diese Beschäftigung ist Zweck an und für sich, und darin liegt die Glückseligkeit), „so weit unsere Natur dessen empfänglich ist; die nothwendigen Ursachen nur zum Behuf jener Dinge, da wir sie ohne diese nothwendigen Ursachen“ (Bedingungen der Erkenntniß) „nicht erkennen können.“ Es ist die äußerliche Betrachtung der Gegenstände, ihres Zusammenhangs, ihrer Beziehung u. s. f. „Vom Göttlichen ist Gott selbst der Urheber;“ das Göttliche gehört jener ersten göttlichen Welt an, nicht als einer jenseitigen, sondern als einer gegen-

*) *Timaeus*, *p.* 67 — 68 (*p.* 93 — 95).

wärtigen. „Die Erzeugung und Einrichtung der sterblichen Dinge hat Gott seinen Gehülfen aufgetragen (τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προςέταξεν)." Dieß ist eine leichte Manier des Uebergangs vom Göttlichen zum Endlichen, Irdischen. „Diese nun, das Göttliche nachahmend, weil sie in sich selbst das unsterbliche Princip einer Seele empfangen: so haben sie einen sterblichen Körper gemacht, und in diesen ein anderes sterbliches Bild (εἶδος) der Idee der Seele gesetzt (προςῳκοδομοῦντο). Dieß sterbliche Bild enthält die gewalthabenden und nothwendigen Leidenschaften (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα παθήματα): das Vergnügen, Leid (Traurigkeit), Muth, Furcht (ἡδονὴν, μέγιστον κακῶν δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὖ θάῤῥος καὶ φόβον, ἄφρονε ξυμβούλω), Zorn, Hoffnung u. s. f. Diese Empfindungen alle gehören der sterblichen Seele an. Und um das Göttliche nicht zu beflecken, wo es nicht unumgänglich nothwendig (ὅ, τι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη): so haben die unteren Götter dieses Sterbliche vom Sitze des Göttlichen getrennt, und in einen anderen Theil des Körpers eingewohnt; und haben so einen Isthmus und Grenze gemacht zwischen Kopf und Brust, den Hals dazwischen setzend." Die Empfindungen, Leidenschaften u. s. f. wohnen nämlich in der Brust, im Herzen (wir legen das Unsterbliche ins Herz); das Geistige ist im Kopfe. Aber um Jenes so vollkommen zu machen, wie möglich, „haben sie," z. B., „dem Herzen, von Zorn entbrannt, die Lunge als eine Hülfe beigesellt, weich und blutlos, dann durchbohrte Röhren, wie in einem Schwamm, habend, damit sie Luft und Getränke (τὸ πῶμα) in sich nehmend, das Herz abkühle, und eine Respiration und Erleichterung seiner Hitze gewähre." *)

Besonders merkwürdig ist, was Plato dann über die Leber sagt: „Da der unvernünftige Theil der Seele, der Begierde

---

*) *Timaeus*, p. 68 — 70 (p. 96 — 99).

nach Essen und Trinken hat, die Vernunft nicht hört: hat Gott die Natur der Leber geschaffen, damit die aus dem νοῦς herabsteigende Kraft der Gedanken in dieselbe, aufnehmend wie in einem Spiegel die Urbilder (τύπους) und" ihnen (den unvernünftigen Theilen) „Gespenster, Schreckbilder (εἴδωλα) zeigend, sie erschrecke;" und zwar „damit, wenn dieser Theil der Seele besänftigt ist, er im Schlafe der Gesichte theilhaftig werde (μαντείᾳ χρωμένην). Denn die uns gemacht haben, eingedenk des ewigen Gebots des Vaters, das sterbliche Geschlecht so gut zu machen als möglich, haben den schlechteren Theil von uns so eingerichtet, daß er auch einigermaßen der Wahrheit theilhaftig werde, und haben ihm die Weissagung (τὸ μαντεῖον) gegeben." Plato schreibt so die Weissagung der unvernünftigen, leiblichen Seite des Menschen zu. Und obgleich man oft glaubt, daß bei Plato die Offenbarung u. s. f. der Vernunft zugeschrieben werde: so ist dieß doch falsch; es ist eine Vernunft, sagt er, aber in der Unvernünftigkeit. „Daß Gott aber der menschlichen Unvernunft die Weissagung gegeben, davon ist dieß ein hinreichender Beweis, daß kein seiner Vernunft mächtiger Mensch (ἔννους) einer göttlichen (ἐνθέου) und wahrhaften Weissagung (ἀληθοῦς μαντικῆς) theilhaftig wird; sondern nur, wenn entweder im Schlafe die Kraft der Besonnenheit (φρονήσεως) gefesselt ist, oder wer durch Krankheit oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht (verändert) ist (παραλλάξας)." Das Hellsehen erklärt also Plato für das Niedrigere gegen das bewußte Wissen. „Der Besonnene (ἔμφρων) aber hat Solches (solche μαντεία) nun auszulegen und zu deuten; denn wer noch im Wahnsinn ist, kann es nicht beurtheilen. Gut ist es schon von Alters her gesagt worden: Zu thun und zu erkennen das Seinige und sich selbst, kommt nur dem besonnenen Manne zu." *) Man macht Plato

*) Timaeus, p. 70 — 72 (p. 99 — 102): . . . ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται, τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν.

zum Schutzpatron des bloßen Enthusiasmus; das ist also ganz falsch. Dieß sind die Hauptmomente der Natur-Philosophie Plato's.

3. Philosophie des Geistes.

Theils haben wir von diesem sein spekulatives Wesen (nicht die Bedeutung des Geistes, nicht realisirt, wie sie es heißen, am Geiste und an der Natur) schon gesehen; Theils aber finden wir bei Plato noch kein ausgebildetes Bewußtseyn über den Organismus des theoretischen Geistes. Wir finden Empfindung, Erinnerung u. s. f., Vernunft bei ihm unterschieden: aber diese Momente des Geistes weder genau bestimmt, noch in ihrem Zusammenhange exponirt, wie sie nach der Nothwendigkeit sich zu einander verhalten. (Die Unterschiede in Ansehung des Erkennens sind zwar sehr wichtig, aber sie sind schon angeführt.) Sondern die reale, die praktische Seite des Bewußtseyns ist vorzüglich das Glänzende bei Plato. Und was uns denn von dem, was auf die Seite des Geistes fällt, interessiren kann, ist die Idee Plato's über die sittliche Natur des Menschen. (Dieß hat denn auch nicht die Form, daß er sich um ein oberstes Moral-Princip bemüht hätte, wie es jetzt genannt wird, und woran man etwas Leeres hat, indem man Alles zu haben glaubt: noch um ein Naturrecht, diese triviale Abstraktion über das reale praktische Wesen, das Recht.) Diese sittliche Natur ist es, die er in seinen Büchern von der Republik explicirt. Die sittliche Natur des Menschen scheint uns entfernt zu seyn vom Staate. Aber Plato erschien die Realität des Geistes — des Geistes, insofern er der Natur entgegengesetzt ist — in ihrer höchsten Wahrheit, nämlich als die Organisation eines Staats; und er erkannte, daß die sittliche Natur (der freie Wille in seiner Vernünftigkeit) nur zu ihrem Rechte, zu ihrer Wirklichkeit kommt in einem wahrhaften Volke.

Näher ist nun zu bemerken, daß Plato in den Büchern

von der Republik die Untersuchung seines Gegenstandes so einleitet, daß gezeigt werden solle, was die Gerechtigkeit sey. Nach mancherlei Hin- und Herreden und nach mehreren negativen Betrachtungen ihrer Definitionen, sagt Plato endlich, in seiner einfachen Weise: „In Ansehung dieser Untersuchung verhalte es sich so, wie wenn jemanden aufgegeben worden wäre, kleine und entfernte Buchstabenschrift zu lesen, und die Bemerkung gemacht würde, daß dieselben Buchstaben sich in einem näheren Orte und größer vorfinden: so würde er sie, wo sie größer sind, lieber erst lesen, und dann auch die kleineren leichter lesen können. Ebenso wolle er nun mit der Gerechtigkeit verfahren. Die Gerechtigkeit sey nicht nur am Einzelnen, sondern auch am Staate, und der Staat größer als der Einzelne; sie werde deswegen auch an Staaten in größeren Zügen ausgedrückt und leichter zu erkennen seyn." Das ist verschieden von stoischem Reden von dem Weisen. „Er wolle sie deswegen lieber, wie sie als Gerechtigkeit des Staats ist, betrachten;" *) — eine naive, anmuthige Einleitung. Plato führt so durch Vergleichung die Frage nach der Gerechtigkeit herüber zur Betrachtung des Staats. Das ist ein sehr naiver Uebergang, er scheint willkürlich; der große Sinn führte die Alten aber zum Wahren. Was Plato bloß für eine größere Leichtigkeit ausgiebt, ist in der That vielmehr die Natur der Sache. Denn die Gerechtigkeit in ihrer Realität und Wahrheit ist allein im Staate. Das Recht ist Daseyn der Freiheit, Wirklichkeit des Selbstbewußten, die reale Seite und Weise des Geistes. Der Staat ist objektive Wirklichkeit des Rechts. Das Recht ist das geistige Insich- und Beisichseyn, das Daseyn haben will, thätig ist, — Freiheit, die sich Daseyn giebt; die Sache ist mein, d. h. ich setze meine Freiheit in diese äußerliche Sache. Der Geist ist einer Seits erkennend, nach der anderen Seite will er, d. h. er will sich Realität ge-

*) Republ. II, p. 368—369 (p. 78).

ben. Die Realität, worin der ganze Geist ist, nicht das Mich-Wissen als diesen Einzelnen, ist der Staat. Denn wie der freie vernünftige Wille sich bestimmt, sind es Gesetze der Freiheit; aber diese Gesetze sind eben als Gesetze der Staaten, da es eben der Staat ist, daß der vernünftige Wille existire, wirklich vorhanden sey. Im Staate also gelten die Gesetze, sind seine Gewohnheit und seine Sitte; weil aber die Willkür ebenso unmittelbar dabei ist, so sind sie nicht bloß Sitte, sondern müssen zugleich auch Macht seyn gegen die Willkür, wie sie in den Gerichten und Regierungen erscheint. Das ist das Wesen des Staats; und mit diesem Instinkt der Vernunft hält er sich an diese Züge, wie der Staat diese Züge der Gerechtigkeit darstellt.

Das Gerechte an sich stellt sich uns gemeiniglich in der Form vor. Wenn von einem natürlichen Rechte, vom Rechte in einem Naturzustande gesprochen wird, so ist ein solcher Naturzustand unmittelbar ein sittliches Unding. Was an sich ist, wird von denen, die das Allgemeine nicht erreichen, für etwas Natürliches gehalten, wie die nothwendigen Momente des Geistes für angeborne Ideen. Das Natürliche ist vielmehr das vom Geiste Aufzuhebende, und der Naturzustand kann nur so auftreten, sein Recht ist nur dieses, daß er das absolute Unrecht des Geistes ist. Der Staat ist der reale Geist. Der Geist in seinem einfachen, noch nicht realisirten Begriffe ist das abstrakte Ansich; und dieser Begriff, das Ansich, muß allerdings vorhergehen der Konstruktion seiner Realität; und dieß ist es, was als Naturzustand aufgefaßt worden ist. Wir sind es gewohnt, von der Fiktion eines Naturzustandes auszugehen, der freilich kein Zustand des Geistes, des vernünftigen Willens, sondern der Thiere untereinander ist. Der Krieg Aller gegen Alle ist der wahre Naturzustand, wie Hobbes sehr richtig bemerkt hat. Dieses Ansich oder der nicht reale Begriff des Geistes ist zugleich der einzelne Mensch; er existirt als solcher. Alsdann trennt sich

in der Vorstellung überhaupt das Allgemeine von dem Einzelnen, als ob der Einzelne an und für sich wäre, so wie er einmal ist, als ob das Allgemeine ihn nicht zu dem machte, was er in Wahrheit ist, es nicht sein Wesen wäre, sondern das das Wichtigste wäre, was er Besonderes an sich hat. Die Fiktion des Naturstandes fängt von der Einzelnheit der Person an, und deren ihrem freien Willen, und der Beziehung auf andere Personen nach diesem freien Willen. Was von Natur Recht sey, hat man das genannt, was am Einzelnen und für den Einzelnen Recht ist; und den Zustand der Gesellschaft und des Staats hat man bloß gelten lassen als Mittel für die einzelne Person, die der Grundzweck ist. Plato umgekehrt legt das Substantielle, Allgemeine zum Grunde, und zwar so, daß der Einzelne als solcher eben dieß Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geiste habe, daß der Einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine Sitte sey. Diese sittliche Substanz, die den Geist, das Leben und das Wesen der Individualität ausmacht, und die Grundlage ist, systematisirt sich in einem lebendigen organischen Ganzen, indem es sich wesentlich in seine Glieder unterscheidet, deren Thätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen ist. Dieß Verhältniß des Begriffs zu seiner Realität ist bei Plato freilich nicht zum Bewußtseyn gekommen. Wir finden bei ihm keine philosophische Konstruktion, welche zuerst die Idee an und für sich, alsdann in ihr selbst die Nothwendigkeit ihrer Realisation und diese selbst aufzeigt.

Plato hat also in seiner Republik ein sogenanntes Ideal von einer Staatsverfassung gegeben, die als sobriquet sprichwörtlich geworden ist in dem Sinne, daß es eine Chimäre sey. Oder über die platonische Republik hat sich dieses Urtheil fixirt, daß sie, wie sie Plato beschreibt, allerdings vortrefflich wäre — in dem Sinne, daß sie wohl gedacht werden könne im Kopfe, an sich im Gedanken diese Vorstellung wahr sey: daß sie auch

ausführbar sey, aber unter der Bedingung nur, daß die Menschen vortrefflich sind, — wie vielleicht im Monde; daß sie aber nicht ausführbar sey für die Menschen, wie sie einmal auf Erden sind (man müsse die Menschen nehmen, wie sie sind, das Ideal kann man wegen der Schlechtigkeit der Menschen nicht ins Daseyn bringen), und daß daher so ein Ideal doch sehr müßig sey.

α) Vor's Erste ist hierüber zu bemerken, daß in der christlichen Welt überhaupt ein Ideal eines vollkommenen Menschen gäng und gäbe ist, das freilich nicht wohl in Menge, als die Menge eines Volkes vorhanden seyn kann. Wenn wir es in Mönchen oder in Quäkern oder dergleichen frommen Leuten realisirt finden: so könnte ein Haufen solcher tristen Geschöpfe kein Volk ausmachen, so wenig als Läuse (Parasiten-Pflanzen) für sich existiren könnten, nur auf einem organischen Körper. Wenn sie ein solches konstituiren sollten, so müßte diese lammsmäßige Sanftmuth, diese Eitelkeit, die sich nur mit der eigenen Person beschäftigt, und diese hegt und pflegt, sich immer das Bild und Bewußtseyn der eigenen Vortrefflichkeit giebt, zu Grunde gehen. Denn das Leben im und für's Allgemeine fordert nicht jene lahme und feige, sondern eine ebenso energische Sanftmuth, — nicht eine Beschäftigung mit sich und seinen Sünden, sondern mit dem Allgemeinen und dem, was für dieses zu thun ist. Wem nun jenes schlechte Ideal vorschwebt, der findet freilich die Menschen immer mit Schwäche und Verderbniß behaftet, und findet jenes Ideal nicht realisirt. Denn sie machen eben aus Lumpereien eine Wichtigkeit, worauf kein Vernünftiger sieht; und meinen, solche Schwachheiten und Fehler seyen doch vorhanden, wenn sie sie auch übersehen. Allein es ist nicht ihre Großmuth zu schätzen; sondern vielmehr, daß sie auf das, was sie Schwachheit und Fehler nennen, sehen, ist ihr eigenes Verderben, das etwas daraus macht. Der Mensch, der sie hat, ist unmittelbar durch sich selbst davon absolvirt, insofern er nichts

daraus macht. Das Laster ist nur dieses, wenn sie ihm wesentlich sind, und das Verderben dieses, sie für etwas Wesentliches zu halten.

Die Wahrheit ist keine Chimäre. Wünsche zu machen sind freilich ganz erlaubt. Wenn man aber über Großes und Wahrhaftes in sich nur frommes Wünschen hat, so ist das gottlos; ebenso wenn man nichts thun kann, weil Alles heilig und unverletzlich sey, und nichts Bestimmtes seyn will, weil alles Bestimmte seinen Mangel habe. Jenes Ideal muß uns also nicht im Wege stehen, in welcher feinen Form es sey: nicht gerade Mönche und Quäker, — aber doch dieß Princip der sinnlichen Entbehrung und der der Energie des Thuns, das Vieles zu Boden schlagen muß, was sonst gilt. Alle Verhältnisse erhalten, ist widersprechend; es ist immer eine Seite, wo sie beleidigt werden, die sonst gelten. Was ich schon über das Verhältniß der Philosophie zum Staate angeführt habe, zeigt, daß dieß Ideal nicht in diesem Sinne zu nehmen ist. Wenn ein Ideal überhaupt in sich Wahrheit hat durch die Idee, durch den Begriff: so ist es keine Chimäre, ist wahrhaft; und ein solches Ideal ist nichts Müßiges, nichts Kraftloses, sondern ist das Wirkliche. Das wahrhafte Ideal soll nicht wirklich seyn, sondern ist wirklich, und allein das Wirkliche; — dieß glaubt man zunächst. Soll eine Idee zur Existenz zu gut seyn, so ist dieß Fehler des Ideals selbst. Die platonische Republik wäre deswegen eine Chimäre, nicht weil solche Vortrefflichkeit der Menschheit fehlt; sondern sie, diese Vortrefflichkeit, zu schlecht für sie wäre. Die Wirklichkeit ist zu gut; was wirklich ist, ist vernünftig. Man muß aber wissen, unterscheiden, was in der That wirklich ist; im gemeinen Leben ist Alles wirklich, aber es ist ein Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit. Das Wirkliche hat auch äußerliches Daseyn; das bietet Willkür, Zufälligkeit dar, wie in der Natur Baum, Haus, Pflanze zusammenkommen. Die Oberfläche im Sittlichen, das Handeln der Menschen hat

viel Schlimmes; da könnte Vieles besser seyn. Erkennt man die Substanz, so muß man durch die Oberfläche hindurch sehen. Menschen werden immer lasterhaft, verderbt seyn; das ist nicht die Idee. An der Oberfläche balgen sich die Leidenschaften herum; das ist nicht die Wirklichkeit der Substanz. Das Zeitliche, Vergängliche existirt wohl, kann Einem wohl Noth genug machen, aber dessenungeachtet ist es keine wahrhafte Wirklichkeit, wie auch nicht die Partikularität des Subjekts, seine Wünsche, Neigungen.

Mit Beziehung auf diese Bemerkung ist an den Unterschied zu denken, der vorhin bei der platonischen Natur-Philosophie gemacht ist: Die ewige Welt, als der in sich selige Gott, ist die Wirklichkeit, nicht drüben, nicht jenseits, sondern die gegenwärtige wirkliche Welt in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht wie sie dem Gehör, Gesicht u. s. f. in die Sinne fällt. Wenn wir so den Inhalt der platonischen Idee betrachten, so wird sich ergeben, daß Plato in der That die griechische Sittlichkeit nach ihrer substantiellen Weise dargestellt hat. Das griechische Staatsleben ist das, was den wahrhaften Inhalt der platonischen Republik ausmacht. Plato ist nicht der Mensch, der sich mit abstrakten Theorien und Grundsätzen herumtreibt, sein wahrhafter Geist hat Wahrhaftes erkannt und dargestellt; und dieß konnte nichts Anderes seyn, als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieses Einen Geistes, der in ihm so gut lebendig gewesen ist, wie in Griechenland. Es kann Niemand seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist; aber es handelt sich darum, ihn nach seinem Inhalte zu erkennen.

β) Auf der anderen Seite ist eine vollkommene Konstitution in Beziehung auf ein Volk so zu betrachten, daß die Konstitution nicht für jedes Volk taugt. In dieser Rücksicht ist wesentlich — wenn gesagt wird, daß eine wahrhafte Konstitution nicht für die Menschen, wie sie nun sind, passe — *α*) dieß zu bedenken, daß eben die Konstitution eines Volkes, je vortrefflicher sie ist,

das Volk eben um so vortrefflicher macht; aber β) umgekehrt (da die Sitten die lebendige Konstitution sind) die Konstitution ebenso in ihrer Abstraktion nichts für sich ist, sondern sich auf sie beziehen muß, und der lebendige Geist dieses Volkes sie erfüllen muß. Es kann darum gar nicht gesagt werden, daß eine wahrhafte Konstitution für jedes Volk passe; und es ist allerdings der Fall, daß für die Menschen, wie sie sind, z. B. wie sie Irokesen, Russen, Franzosen sind, nicht jede tauglich ist. Denn das Volk fällt in die Geschichte. Aber wie der einzelne Mensch im Staate erzogen, d. h. er als Einzelnheit in die Allgemeinheit erhoben wird, und aus dem Kinde erst ein Mensch wird: so wird auch jedes Volk erzogen; sein Zustand, worin es Kind ist, oder die Barbarei geht in einen vernünftigen Zustand über. Und die Menschen bleiben nicht nur, wie sie sind, sondern sie werden anders; ebenso ihre Konstitutionen. Und es ist hier die Frage, welches die wahrhafte ist, der das Volk zugehen muß, — wie die Frage ist, welches die wahre Wissenschaft der Mathematik oder jede andere ist; aber nicht, als ob Kinder oder Knaben jetzt diese Wissenschaft besitzen sollten, — sondern daß sie so erzogen werden, daß sie dieser Wissenschaft fähig werden. So steht dem geschichtlichen Volke die wahre Konstitution bevor, so daß es ihr zugeht. Jedes Volk muß mit dem Fortgange der Zeit solche Veränderungen mit seiner vorhandenen Konstitution machen, welche sie der wahren immer näher bringen. Sein Geist tritt selbst seine Kinderschuhe aus; und die Konstitution ist das Bewußtseyn über das, was er an sich ist, — die Form der Wahrheit, des Wissens von sich. Ist ihm das Ansich nicht mehr wahr, was ihm seine Konstitution noch als das Wahre ausspricht, — sein Bewußtseyn oder Begriff, und seine Realität verschieden: so ist der Volksgeist ein zerrissenes, getheiltes Wesen. Es treten zwei Fälle ein. Das Volk zerschlägt durch einen inneren gewaltsameren Ausbruch dieß Recht, das noch gelten soll; oder ändert auch ruhiger und langsamer dasjenige,

was noch als Recht gilt, das Gesetz, das nicht mehr wahre Sitte ist, worüber der Geist hinaus ist. Oder es hat den Verstand und die Kraft nicht dazu, sondern bleibt bei dem niedrigeren Gesetze stehen; oder ein anderes Volk hat seine höhere Konstitution erreicht, es ist hierdurch ein vortrefflicheres Volk, — und jenes erste hört gegen es auf, ein Volk zu seyn, und muß ihm unterliegen.

Deswegen ist es wesentlich, zu wissen, was die wahre Konstitution ist; denn was ihr widerstreitet, hat keinen Bestand, keine Wahrheit, es hebt sich auf. Es hat ein zeitliches Daseyn, und kann sich nicht erhalten: es hat gegolten, aber kann nicht fortwährend gelten; daß es abgeschafft werden muß, liegt in der Idee der Konstitution. Diese Einsicht kann allein durch die Philosophie erreicht werden. Staatsumwälzungen geschehen ohne gewaltsame Revolutionen, wenn die Einsicht allgemein ist; Einrichtungen fallen ab, verlieren sich, man weiß nicht wie, — jeder ergiebt sich drein, sein Recht zu verlieren. Daß es aber an der Zeit damit ist, muß die Regierung wissen. Knüpft aber die Regierung, unwissend über das, was die Wahrheit ist, sich an zeitliche Einrichtungen, nimmt sie das unwesentlich Geltende in Schutz gegen das Wesentliche — und was dieses ist, ist in der Idee enthalten —: so wird sie selbst damit vor dem dringenden Geiste gestürzt, und die Auflösung der Regierung löst das Volk selbst auf; es entsteht neue Regierung, — oder die Regierung und das Unwesentliche behält die Oberhand.

Der Hauptgedanke, der nun Plato's Republik zum Grunde liegt, ist der, der als Princip der griechischen Sittlichkeit anzusehen ist: Daß nämlich das Sittliche das Verhältniß des Substantiellen habe, als göttlich festgehalten werde; so daß jedes einzelne Subjekt den Geist, das Allgemeine zu seinem Zwecke, zu seinem Geiste und Sitte habe, nur aus, in diesem Geiste wolle, handle, lebe und genieße, — so daß dieß seine Natur, d. i. seine zweite geistige Natur sey, das Subjektive es in der Weise einer

Natur als Sitte und Gewohnheit des Substantiellen habe. Dieß ist nun allerdings die Grundbestimmung, das Substantielle überhaupt. Die Bestimmung, die diesem entgegensteht, — diesem substantiellen Verhältniß der Individuen zur Sitte, — ist die subjektive Willkür der Individuen, die Moral. Daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staats, des Vaterlandes aus sich heraus handeln; sondern aus eigener Ueberzeugung, nach einer moralischen Ueberlegung einen Entschluß aus sich fassen, sich danach bestimmen. Dieß Princip der subjektiven Freiheit ist ein späteres, ist das Princip der modernen, ausgebildeten Zeit. Dieß Princip ist in die griechische Welt auch gekommen, aber als Princip des Verderbens der griechischen Staaten, des griechischen Lebens. Es war das Verderben, weil der griechische Geist, Staatsverfassung, Gesetze nicht berechnet waren und darauf nicht berechnet seyn konnten, daß innerhalb ihrer dieß Princip auftreten würde. Beides ist nicht homogen; und so mußten griechische Sitte und Gewohnheit untergehen. Plato hat nun den Geist, das Wahrhafte seiner Welt erkannt und aufgefaßt, und hat es ausgeführt nach der näheren Bestimmung, daß er dieß neue Princip verbannen, unmöglich machen wollte in seiner Republik. Es ist so ein substantieller Standpunkt, auf dem er steht, indem das Substantielle seiner Zeit zum Grunde liegt; aber er ist auch nur relativ so, da es nur ein griechischer Standpunkt ist, und das spätere Princip mit Bewußtseyn ausgeschlossen wird. Dieß ist das Allgemeine des platonischen Ideals vom Staate; und aus diesem Gesichtspunkte muß man es betrachten. Untersuchungen, ob ein solcher Staat möglich und der beste ist, die sich auf die neuesten Gesichtspunkte basiren, führen nur auf schiefe Ansichten. In modernen Staaten ist Freiheit des Gewissens, jedes Individuum kann fordern, für seine Interessen sich ergehen zu können; dieß ist aber aus der platonischen Idee ausgeschlossen.

Erstens. Ich will nun in näherer Ausführung die Haupt-

momente angeben, insofern sie philosophisches Interesse haben. Was nun das Wesen des Staats, und was der Staat in seiner Wahrheit ist, stellt Plato dar. Er hat eine Schranke, die wir kennen lernen werden: Daß der Einzelne nicht im formalen Recht dieser Allgemeinheit entgegensteht, wie in der todten Konstitution der Rechtsstaaten. Der Inhalt ist nur das Ganze, die Natur des Individuums, — aber sich reflektirend ins Allgemeine, nicht fixirt, an und für sich geltend. Es ist schon bemerkt, daß ausgegangen wird von der Gerechtigkeit, daß Plato sagt, es sey bequem, die Gerechtigkeit im Staate zu betrachten. Es ist aber nicht die Bequemlichkeit, die ihn dahin führt; sondern es ist dieß, daß die Ausführung der Gerechtigkeit nur möglich ist, insofern der Mensch Mitglied des Staates ist, der als solcher wesentlich sittlich ist. Die Gerechtigkeit schließt allein in sich, daß der Gerechte nur als sittliches Mitglied des Staats existire. Die Gerechtigkeit ist nun nach Plato, daß der substantielle Geist Wirklichkeit habe und wie diese Wirklichkeit beschaffen sey. Plato zeigt das praktische Wesen am Staate zuerst auf; und dann, daß es dasselbe am Einzelnen ist. Die Idee ist konkret, ebenso das Sittliche. In der näheren Weise der Behandlung legt er nun den Organismus des sittlichen Gemeinwesens, d. h. die Unterschiede, die in der sittlichen Substanz liegen, auseinander; sie ist so lebendig, daseyend. Er entfaltet die Momente, die im Begriffe liegen; sie sind nicht unabhängig, sondern nur gehalten in der Einheit. Plato betrachtet diese Momente des sittlichen Organismus in drei Gestalten: α) wie sie im Staate als Stände sind; β) als Tugenden, Momente des Sittlichen; γ) wie sie Momente des einzelnen Subjekts, der empirischen Wirksamkeit des Willens sind. Plato predigt nicht Moral, er zeigt, wie das Sittliche sich lebendig in sich bewegt; seine Funktionen, Eingeweide stellt er auf. Innere Systematisirung, wie im organischen Leibe, nicht gediegene, todte Einheit, wie die Metallität, sondern in sich lebendige, sich bewegende,

kommt eben durch die Unterschiede (Funktionen der Eingeweide) hervor, welche sie machen.

1. Ohne Stände, ohne diese Theilung in große Massen, hat der Staat keinen Organismus; diese großen Unterschiede sind der Unterschied des Substantiellen. Der Gegensatz des Allgemeinen, als Staatsgeschäfts und Lebens im Staate, und des Einzelnen, als Lebens und Arbeitens für das Einzelne, kommt gleichfalls vor. Beide Geschäfte sind so vertheilt, daß die Eine Klasse, Ein Stand, jenem gewidmet ist, ein anderer aber diesem. Plato führt nun drei Systeme der Wirklichkeit des Sittlichen auf: Die Funktionen a) der Gesetzgebung, Berathung, überhaupt der Thätigkeit, Vorsorge für das Allgemeine, die Interessen des Ganzen als solchen; b) der Vertheidigung des Gemeinwesens nach Außen gegen Feinde; c) der Sorge für das Einzelne, das Bedürfniß: Ackerbau, Viehzucht, Verfertigung der Bekleidung, Häuser, Geräthe u. s. f. Dieß ist im Allgemeinen ganz richtig, doch erscheint es mehr als äußere Nothwendigkeit, weil sich solche Bedürfnisse vorfinden; es ist nicht aus der Idee des Geistes selbst entwickelt. Ferner werden diese unterschiedenen Funktionen nun an verschiedene Systeme vertheilt, — einer Masse von Individuen zugetheilt, die dazu besonders bestimmt sind. Und das giebt die unterschiedenen Stände des Staats, indem Plato ebenfalls gegen die oberflächliche Vorstellung ist, daß Einer und derselbe Alles zusammen seyn müsse. Er führt nun drei Stände auf: a) den der Regierer, Gelehrten, Wissenden; b) den der Krieger; c) den des Anschaffens der Bedürfnisse: Ackerbauer und Handwerker. Den ersten nennt er auch den der Wächter, wesentlich philosophisch gebildete Staatsmänner, die die wahrhafte Wissenschaft besitzen. *) Diese Abtheilung der Stände deducirt Plato nicht, diese Unterschiede sind aber nothwendig; jeder Staat ist nothwendig ein System dieser Systeme innerhalb seiner selbst.

*) *De Republ. II, p.* 369—376 (*p.* 79—93).

Auf diese Weise bildet die Eintheilung in Stände die Konstitution des platonischen Staates. Plato geht dann hierbei zu einzelnen Bestimmungen über, die zum Theil kleinlich sind und besser entbehrt würden; z. B. er bestimmt sogar für den ersten Stand besondere Titulaturen, *) spricht von der Erziehung, wie die Ammen sich benehmen sollen **) u. s. f.

2. Alsdann zeigt Plato die Momente, welche hier in Stände realisirt sind, als dasjenige, was wir Eigenschaften nennen, die in den Individuen vorhanden sind, als sittliche Wesenheiten auf, — der einfache sittliche Begriff in seine Bestimmtheiten vertheilt, die allgemein. Indem Plato die Stände auf diese Weise unterscheidet, giebt er als Resultat an, daß durch solch einen Organismus alle Tugenden im Gemeinwesen lebendig vorhanden seyen. Diese Tugenden, die er nun angiebt, sind vier; und man hat sie Kardinal-Tugenden genannt.

a. Als erste Tugend erscheint „die Weisheit und die Wissenschaft. Ein solcher Staat wird weise und wohlberathen seyn; und zwar so seyn nicht wegen der mannigfaltigen Wissenschaften (Kenntnisse), die darin vorhanden sind, welche sich auf die einzelnen Beschäftigungen beziehen, auf's Viele, was gemein ist, und ein Eigenthum der Menge sind (Handwerkswissenschaften), wie Schmiedekunst, Ackerbau" (Kameral-Wissenschaften): „sondern wegen der wahrhaften Wissenschaft, der Wissenschaft der Vorsteher und Regenten, welche das Ganze berathet, das Allgemeine weiß, sowohl wiefern es sich in sich selbst, und zu anderen Staaten auf's Beste verhält, und die eigentlich nur der Besitz des kleinsten Theils ist. Diese Einsicht hat ihre Realität an dem Stande der Berathenden (Regenten)." ***)

b. Die zweite Tugend ist „die Tapferkeit," welche Plato so bestimmt, daß „sie eine feste Behauptung der gerechten und

---

*) De Republ. V, p. 463 (p. 241).
**) *eod. V, p.* 460 (*p.* 236).
***) eod. IV, p. 427 — 429 (p. 179 — 182).

den Gesetzen gemäßen Meinung ist, von dem, was mächtig, wichtig, zu fürchten ist (δεινῶν), und die, im Gemüthe befestigt, sich durch Begierden, durch Vergnügen nicht wankend machen läßt. Dieser Tugend entspricht der Stand der Tapferen." *)

c. Die dritte Tugend ist „die Mäßigung (σωφροσύνη), die Gewalt über die Begierden und Leidenschaften, die wie eine Harmonie durch das Ganze verbreitet ist; so daß die schwächeren Menschen und die stärkeren, es sey nach dem Verstande betrachtet, nach der Stärke, oder Menge, oder Reichthum, oder in welcher Rücksicht es sey, auf Ein und Dasselbe zusammenwirken, und mit einander übereinstimmen. Diese Tugend ist nicht, wie Weisheit und Tapferkeit, auf Theile (Stände) eingeschränkt, sondern den Regenten und Regierten gemeinschaftlich, als eine Harmonie vertheilt, die Tugend Aller." **) Diese Mäßigung ist eigentlich die Tugend des dritten Standes. Die Harmonie, in der Alles zu Einem Zwecke wirkt, scheint bei dem ersten Anblicke dem dritten Stande (Herbeischaffung der Bedürfnisse und Arbeit) nicht sogleich zu entsprechen. Allein die σωφροσύνη ist eben dieses, daß kein Moment, keine Bestimmtheit, Einzelnheit sich isolirt (im Moralischen, daß kein Bedürfniß sich zum Wesen macht, Laster wird). Die Arbeit ist gerade dieß Moment der auf's Einzelne sich beschränkenden Thätigkeit, die aber ins Allgemeine zurückgeht, für es ist. Diese Tugend ist allgemein; aber sie findet besonders Statt in Ansehung des dritten Standes, der zunächst nur in Harmonie zu bringen ist, indem er nicht die absolute Harmonie hat, die die anderen Stände in sich selbst haben.

d. Die vierte Tugend endlich ist „die Gerechtigkeit, um die es von Anfang zu thun gewesen. Diese wird" im Staate (als Rechtschaffenheit) „darin gefunden, daß jeder Einzelne sich

---

*) De Republ. IV, p. 429 — 430 (p. 182 — 185).

**) eod. p. 430 — 432 (p. 185 — 188).

nur um Eine Sache, die sich auf den Staat bezieht, bemühe (ἐπιτηδεύειν), wozu seine Natur am geschicktesten geboren ist, — so daß jeder nicht Vielerlei treibt, sondern das ihm Zukommende: Jung und Alt, Knaben, Weiber, Freie, Sklaven, Handwerker, Obrigkeiten und Regierte." Es ist hierüber zu bemerken: α) Plato stellt die Gerechtigkeit hier neben die anderen Momente; sie erscheint so als das Vierte, als eine der vier Bestimmungen. Aber er nimmt dieß so zurück, „daß sie es nun sey, welche dem Anderen, — Mäßigkeit, Tapferkeit, Weisheit, — was zu den Staatseinrichtungen gehört, und denselben, unter diese allgemeinen Gesichtspunkte zusammengefaßt, die Kraft (δύναμιν) giebt, daß sie werden, und daß sie, wenn sie vorhanden sind, ihre Wirkung, das Ganze zu erhalten, hervorbringen (ὥςε ἐγγενέσθαι καὶ ἐγγενόμενά γε σωτηρίαν παρέχειν). Deswegen" er „auch gesagt hatte, die Gerechtigkeit werde für sich selbst schon vorhanden angetroffen werden, wenn jene" (anderen Tugenden) „gefunden sind (ἔσεσθαι τὸ ὑπολειφθὲν ἐκείνων, εἰ τὰ τρία εὕροιμεν)." *) Bestimmter dieß gesagt, so ist der Begriff der Gerechtigkeit die Grundlage, die Idee des Ganzen, welches so in sich organisch getheilt ist, daß jeder Theil nur als Moment im Ganzen ist, und das Ganze durch ihn ist; so daß an diesem jene Stände oder Eigenschaften nur eben diese Momente sind. Die Gerechtigkeit nur ist dieß Allgemeine, Durchdringende, — das Fürsichseyn jedes Theils, den der Staat für sich gewähren läßt. β) Es erhellt hieraus, daß Plato unter Gerechtigkeit nicht das Recht des Eigenthums, wie gemeinhin in der Rechtswissenschaft, verstanden hat, sondern daß der Geist in seiner Totalität zu seinem Rechte, Daseyn gelange. Im Eigenthum ist höchst abstrakt meine Persönlichkeit, meine ganz abstrakte Freiheit vorhanden. Bestimmungen dieser Rechtswissenschaft hält Plato **)

---

*) De Republica IV, p. 432 — 433 (p. 188 — 191).
**) eod. IV, p. 425 (p. 176).

im Ganzen für überflüssig. In den Büchern über die Gesetze betrachtet er hauptsächlich auch das Sittliche; doch läßt er sich etwas mehr hierauf ein. Es erhellt hieraus, daß die Gerechtigkeit das ganze Wesen ist; — in Ansehung des Einzelnen so bestimmt, daß jeder das, zu dem er geboren ist, auf's Beste treiben lerne, und treibe. Hierdurch kommt er als bestimmte Individualität allein zu seinem Rechte, sie ist im Allgemeinen des Staats; er gehört dem allgemeinen Geiste an, und kommt zum Allgemeinen seiner als eines Diesen. Das Recht ist das Allgemeine mit einem bestimmten Inhalte, — formell Allgemeines. Hier ist dieser Inhalt die bestimmte ganze Individualität, nicht dieß oder jenes Ding, Zufall des Besitzes; sondern seine eigentliche Habe ist der ausgebildete Besitz und Gebrauch seiner Natur. Die Gerechtigkeit läßt überhaupt jeder besonderen Bestimmung ihr Recht wiederfahren, und führt sie ebenso ins Ganze zurück. (Die Partikularität eines Individuums muß ausgebildet werden, zum Rechte, Daseyn kommen. Jeder ist so an seiner Stelle, jeder erfüllt seine Bestimmung; so daß also jedem sein Recht wiederfährt.) Sie heißt nach ihrem wahrhaften Begriff bei uns die Freiheit im subjektiven Sinn. Hier ist sie dieß, daß das Vernünftige zu seinem Daseyn komme, Existenz erhalte. Das Recht, daß die Freiheit zur Existenz komme, ist allgemein. Deswegen stellt Plato die Gerechtigkeit oben hin als Bestimmung des Ganzen und die Freiheit, in dem Sinne, daß die vernünftige Freiheit zur Existenz gelange durch den Organismus des Staats; — eine Existenz, die dann eine nothwendige, eine Weise der Natur ist.

3. Das besondere Subjekt als Subjekt hat ebenso diese Eigenschaften an ihm; diese **Momente des Subjekts** entsprechen den drei realen Momenten des Staats. Diese dritte Form, in der diese Momente aufgezeigt werden, bestimmt Plato auf folgende Weise. (Daß Ein Rhythmus, Ein Typus die Idee im Staate ist, — das ist eine große und schöne Grundlage

des platonischen Staates.) „Es zeigen sich am Subjekte zuerst a) Bedürfnisse, Begierden (ἐπιθυμίαι), wie Hunger und Durst, deren jede auf etwas Bestimmtes, und nur auf dieses geht. Die Begierde, für die Arbeit, entspricht der Bestimmung des dritten Standes. b) Zugleich aber auch findet sich im einzelnen Bewußtseyn etwas Anderes, was die Befriedigung dieser Begierde aufhält und hindert, und über den Reiz zu derselben die Oberhand hat; dieß ist der λόγος, das Vernünftige. Diesem entspricht der Stand der Vorsteher, die Weisheit des Staats. c) Außer diesen zwei Ideen der Seele ist ein Drittes, der Zorn (θυμός, Gemüth), welcher eines Theils den Begierden verwandt ist; aber ebenso auch gegen die Begierde streitet, und der Vernunft beisteht. Theils wenn Einer Unrecht gethan hat, und der ihn Hunger und Kälte ausstehen läßt, von dem er mit Recht dieß zu leiden glaubt: so wird er, je edler er ist, desto weniger in Zorn gegen ihn entbrennen; Theils, wenn er Unrecht leidet, so gährt es in ihm auf, und er steht dem, was gerecht ist, bei, und Hunger und Frost und sonstige Mühseligkeiten, die der Begierde entgegen sind, duldet er und überwindet sie, und giebt das Rechte nicht auf, bis er es durchgesetzt, oder den Tod gefunden, oder durch Gründe, wie ein Hund vom Schäfer, besänftigt ist. Der θυμός entspricht dem Stande der tapferen Vertheidiger im Staate; wie diese für die Vernunft des Staats zu den Waffen greifen, so steht der Zorn der Vernunft bei, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verderbt worden.“ *)

„So ist also die Weisheit des Staats dasselbe, als des Einzelnen; so auch die Tapferkeit; und so im Uebrigen: die Mäßigung, die Uebereinstimmung der einzelnen Momente des Natürlichen; und die Gerechtigkeit, wie in den äußeren Handlungen, daß Jedes das Seinige vollbringt, so im Inneren, daß

*) *De Republ. IV*, *p.* 437 — 441 (*p.* 198 — 206).

jedes Moment des Geistes sein Recht erlangt, und andere sich nicht in sein Geschäfte mischen, — die Austheilung, welche jedem das Seinige giebt, und es gewähren läßt." *) Wir haben den Schluß dreier Momente: a) die Allgemeinheit; b) die Mitte, der Zorn für sich gegen das Gegenständliche, in sich zurückkehrend und negativ, besser die negativ sich bethätigende Freiheit; c) die Vereinzelung. Plato ist auch hier, wo er kein Bewußtseyn seiner abstrakten Idee, wie beim Timäus hat, diese in Wahrheit im Inneren gegenwärtig; und Alles bildet sich darnach. Dieß ist nun die Weise, wie Plato die Disposition für das Ganze macht. Die Ausführung ist Detail, das für sich weiter kein Interesse hat.

Zweitens. Plato giebt dann die Mittel an, den Staat zu erhalten. Dieß Mittel ist Erziehung, Bildung. Ueberhaupt beruht nun das ganze Gemeinwesen auf Sitte, als zur Natur gewordenem Geist der Individuen, daß Jeder als sittliches Thun und Wollen vorhanden sey. Wie bewirkt dieß nun Plato? Eben wie macht er, daß in ihnen das, was ihre Bestimmung ist, wirklich zum eigenen Seyn und Wollen des Individui werde, daß jeder (nach der Mäßigung) sich unterwerfe dieser seiner Stelle, Geschäfte? — Die Hauptsache ist, die Individuen dazu zu erziehen. Er will diese Sitte direkt hervorbringen in den Individuen, zuerst und vornehmlich in den Wächtern. Da den Wächtern gerade die Sorge überlassen ist, diese Sitte hervorzubringen: so muß auf ihre Erziehung besonders geachtet werden; hernach auch auf die der Krieger. Wie es im Stande der Gewerbe sey, macht dem Staat wenig Sorge; „denn ob die Schuhflicker schlecht und verdorben werden, und das nur zu seyn scheinen, was sie seyn sollen, — das ist dem Staat kein Unglück (*οὐδὲν δεινόν*)." **) Zum wichtigsten Theil des Ganzen ge-

---

*) *De Republ. IV*, *p.* 441 — 443 (*p.* 206 — 210).
**) *eod. p.* 421 (*p.* 167 — 168).

hört also die Bildung der Vorsteher, als Grundlage. Diese Bildung soll aber durch die Wissenschaft seyn, durch die Kunde von dem philosophischen Wissen, von dem Allgemeinen, Anundfürsichseyenden, dessen Wissenschaft die Philosophie ist. Plato geht dabei die einzelnen Bildungsmittel durch: Religion, Kunst, Wissenschaft. Ausführlicher redet Platon auch ferner darüber, wie weit Musik und Gymnastik als Mittel zuzulassen seyen. Die Dichter aber, Homer und Hesiodus, verbannt er aus seinem Staate, weil er ihre Vorstellungen von Gott unwürdig findet. Denn es fing damals an, Ernst zu werden mit der Betrachtung des Glaubens an Jupiter und die homerischen Geschichten; einzelne Darstellungen wurden als allgemeine Maxime, göttliches Gesetz genommen. Auf einer Stufe der Bildung sind Kindermährchen unschuldig; aber wenn sie zum Grunde der Wahrheit des Sittlichen gelegt werden sollen, als gegenwärtiges Gesetz — so Schriften der Israeliten, das alte Testament, als Maaßstab im Völkerrecht das Ausrotten der Völker, die unzähligen Schändlichkeiten, die David, der Mann Gottes, begangen, Gräulichkeiten, welche die Priesterschaft (Samuel) gegen Saul verübt und geltend gemacht hat —: dann ist es Zeit, sie zu einem Vergangenen, zu etwas bloß Historischem herabzusetzen. Plato geht die Gymnastik und Musik durch, und spricht vorzüglich von der Philosophie. *) Dann will er Einleitungen in die Gesetze, worin die Bürger zu ihren Pflichten ermahnt, überzeugt werden **) u. s. f.; Erziehung, Wahl der Vortrefflichsten, kurz Sittlichkeit.

(Die Wächter wachen also für die Erhaltung der Gesetze, und die Gesetze beziehen sich besonders auf sie. Allerdings finden wir auch bei Plato Gesetze über Eigenthum, Polizei u. s. w. „Aber," sagt er, „edlen und schönen Männern darüber Gesetze

---

*) *De Republica II*, *p.* 376 — *III*, *p.* 412 (*p.* 93 — 155); *V*, *p.* 472 — *VII. fin.* (*p.* 258 — 375).

**) *De Legibus IV*, *p.* 722 — 723 (*p.* 367 — 369).

zu geben, verlohnt sich nicht der Mühe." *) Wirklich, wie will man darüber göttliche Gesetze erfinden, wo der Stoff an sich nur Zufälligkeiten enthält?)

Hier ist aber der Zirkel vorhanden: Das öffentliche Staatsleben besteht durch die Sitten, und umgekehrt die Sitten durch Institutionen. Die Sitten dürfen nicht unabhängig von den Institutionen seyn, oder die Institutionen bloß auf die Sitten gerichtet seyn durch Erziehungsanstalten, Religion. Eben Institutionen müssen als das Erste angesehen werden, wodurch die Sitte wird, die Weise, wie die Institutionen subjektiv sind. Plato selber giebt zu verstehen, wie viel Widerspruch er zu finden erwarte. Und noch jetzt pflegt man den Mangel darin zu setzen, daß er idealisch sey; darin liegt er vielmehr, daß er nicht idealisch genug ist. Denn wenn die Vernunft die allgemeine Macht ist, diese aber wesentlich geistig ist: so gehört zum Geistigen die subjektive Freiheit; und diese subjektive Freiheit ist das Princip, was schon bei Sokrates war, bei ihm aufgegangen, und sich bethätigend als das, was das Verderben Griechenlands ausgemacht hat. Griechenland beruhte auf der substantiellen, sittlichen Freiheit; das Erblühen der subjektiven Freiheit hat es nicht auszuhalten vermocht. Also die Vernünftigkeit soll die Grundlage des Gesetzes seyn, und ist es auch im Ganzen; aber auf der anderen Seite ist das Gewissen, die eigene Ueberzeugung, — kurz alle Formen der subjektiven Freiheit, — wesentlich darin enthalten. Den Gesetzen, dem Staats-Organismus steht die Subjektivität gegenüber. Jene Vernunft ist die absolute Macht, die das Individuum der Familie — durch äußere Nothwendigkeit der Bedürfnisse, worin aber Vernunft an und für sich — sich anzueignen den Trieb hat. Es geht von der Subjektivität der freien Willkür aus, schließt sich dem Ganzen an, wählt sich einen Stand, bringt sich empor als sittliche Sache.

---

*) *De Republic. IV, p.* 425 (*p.* 176).

Aber dieses Moment überhaupt, diese Bewegung des Individuums, dieses Princip der subjektiven Freiheit ist bei Platon Theils nicht beachtet, Theils sogar absichtlich verletzt; und er betrachtet nur, wie die Organisation des Staats die beste sey, nicht wie die subjektive Individualität. Im Hinausgehen über das Princip der griechischen Sittlichkeit faßt die platonische Philosophie es zugleich auf, und ging sogar darin noch weiter.

Was nun den anderen Gesichtspunkt betrifft, das Ausschließen des Princips der subjektiven Freiheit, so ist dieß ein Hauptzug bei der platonischen Republik. Der Geist derselben besteht wesentlich darin, daß alle Seiten, worin sich die Einzelnheit als solche fixirt, im Allgemeinen aufgelöst werden, — Alle nur als allgemeine Menschen gelten. Dieser Bestimmung gemäß, das Princip der Subjektivität auszuschließen, ist es nun, daß Plato (specieller)

1. es nicht den Individuen gestattet, sich einen Stand zu wählen; was wir für die Freiheit als nothwendig fordern. Diese Stände sind aber in Ansehung der Individuen nicht durch die Geburt getrennt und für sie bestimmt; sondern je nachdem Einer natürliches Geschick und Anlage hat (nach dem Urtheile über seine Talente, Erziehung), wird von den Regenten des Staats, den Aeltesten des Ersten Standes, welche die Individuen erziehen lassen, prüfen, die Auswahl und die Abscheidung gemacht, und jeder einem bestimmten Geschäfte zugetheilt. *) (Der erste Stand sind Regenten, die Weisheit des Staats, und haben die Krieger auf ihrer Seite als Bethätigung; aber so, daß nicht ein Civil- und Militair-Stand auseinanderfällt, sondern Beides vereint ist, — so daß die Aeltesten die Wächter.) **) Dieß erscheint unserem Princip durchaus widersprechend. Denn obwohl man es für billig findet, daß zu einem gewissen Stande eine besondere Thätigkeit und Geschicklichkeit gehöre: so bleibt es

*) De Republ. III, p. 412—415 (p. 155—161).

**) *Vergleiche Hegel: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (Werke, Bd. I, S. 380 flg.).*

doch immer eine Neigung, welchem Stande man angehört; und mit dieser Neigung — frei scheinenden Wahl — macht der Stand sich für sich selber. Aber von einem anderen Individuum läßt man sich das nicht vorschreiben: „Weil Du zu nichts Besserem zu brauchen bist, als zu einem Handwerker u. s. w." Er kann es selbst versuchen; man muß ihn machen lassen, über ihn als Subjekt auch auf subjektive Weise entscheiden lassen durch eigene Willkür, ohnehin nach äußeren Umständen: „Ich will auf das Studiren mich legen."

2. Ferner kommt es aus dieser Bestimmung her, daß Plato *) ebenso in seinem Staate das Princip des Privat-Eigenthums überhaupt aufgehoben hat. Denn in ihm wird die Einzelnheit, das einzelne Bewußtseyn absolut, oder die Person angesehen als das Ansichseyende ohne allen Inhalt. Im Rechte, als solchen, gelte ich als Dieser an und für mich. Es gelten Alle so, und ich gelte nur, weil Alle gelten, oder ich gelte nur als Allgemeines; aber der Inhalt dieser Allgemeinheit ist die fixirte Einzelnheit. Wenn es im Rechte um das Recht als solches zu thun ist, den Richtern der Sache nichts daran gelegen ist, ob eigentlich Dieser oder ein Anderer dieß Haus besitze, und auch den Partheien nichts am Besitze dieses Dings, um das sie streiten, sondern am Rechte um des Rechtes willen (wie der Moralität an der Pflicht um der Pflicht willen): so wird an dieser Abstraktion festgehalten, und von dem Inhalt der Realität abstrahirt. Aber das Allgemeine der Philosophie ist nicht eine Abstraktion, sondern das Wesen der Einheit des Allgemeinen und der Realität oder seines Inhalts. Es gilt daher nur der Inhalt, insofern er im Allgemeinen negativ gesetzt wird, zurückkehrend, nicht an und für sich geltend. Insofern ich die Dinge brauche, — nicht insofern ich sie habe, oder sie mir als seyend, als fixirt an mir als Fixirtem gelten, — stehen die

*) *De Republ. III, p.* 416 — 417 (*p.* 162 — 164).

Dinge in Beziehung auf mich als Besitz und Eigenthum. — Der (andere) *) dritte Stand aber treibt Handwerke, Handel, Ackerbau, und schafft das Nöthige für das Allgemeine herbei, ohne Eigenthum durch seine Arbeit zu gewinnen; sondern das Ganze ist Eine Familie, worin jeder sein angewiesenes Geschäft treibt, aber das Produkt der Arbeit gemeinsam ist, und er von seinem, so wie von allen Produkten, das erhält, was er braucht. Eigenthum ist ein Besitz, der mir als dieser Person angehört, worin meine Person als solche zur Existenz, zur Realität kommt: Aus diesem Grunde schließt er es aus. Es bleibt aber unerörtert, wie in Entwickelung der Gewerbe ohne Hoffnung auf Privat-Eigenthum ein Reiz der Thätigkeit Statt finden soll. Darin, daß ich Person bin, liegt ja vielmehr meine Fähigkeit zum Eigenthum. — Daß dann, wie Plato **) meint, allen Streitigkeiten, Zwist, Haß, Habsucht u. s. f. ein Ende gemacht sey, kann man sich wohl im Allgemeinen vorstellen. Aber das ist nur eine untergeordnete Folge gegen das höhere und vernünftige Princip des Eigenthumsrechts; und die Freiheit hat nur Daseyn, sofern der Person Eigenthum zukommt. Auf diese Weise sehen wir die subjektive Freiheit von Platon selbst mit Bewußtseyn aus seinem Staate entfernt.

3. Aus demselben Grunde hebt Plato auch die Ehe auf, weil sie eine Verbindung ist, worin eine Person vom einem Geschlechte einer Person vom anderen sich als diese gegenseitig bleibend, angehört, auch außer der bloß natürlichen Beziehung, — dem „gegenseitigen Gebrauche," wenn es so genannt werden kann. Plato läßt das Familienleben in seinem Staate nicht aufkommen, — diese Eigenthümlichkeit, wonach eine Familie ein Ganzes für sich ausmacht. Die Familie ist die erweiterte Persönlichkeit, — ein sittliches Verhältniß, innerhalb der natürlichen

---

*) *Vergleiche Hegel a. a. O. S. 381.*

**) *De Republica V, p. 464 (p. 243 — 244).*

Sittlichkeit, ausschließend gegen Anderes; es ist zwar Sittlichkeit, aber eine solche, die dem Individuum als Einzelnheit zugehört. Nach dem Begriff der subjektiven Freiheit muß das Individuum Eigenthum haben; ebenso nothwendig, ja heilig ist die Familie. So läßt Plato der Mutter das Kind gleich nach der Geburt wegnehmen, in einer eigenen Anstalt (Schafstall) zusammenbringen, und durch Säugammen aus der Zahl der Mütter, die entbunden worden, nähren; so jedoch, daß keine Mutter mehr ihr Kind soll erkennen können. Die Kinder erhalten eine gemeinsame Erziehung. Ebenso werden auch die Frauen vertheilt. Es soll wohl Hochzeiten, besondere Frauen geben; aber so, daß das Zusammenseyn von Mann und Frau nicht eine persönliche Neigung voraussetzt, das Individuum nicht sein besonderes Gefallen gelten machen kann, welches Mann und Frau für einander bestimmt. Die Weiber sollen vom 20 — 40. Jahre gebähren, die Männer vom 30 — 55. Jahre Frauen haben. Um Blutschande zu verhindern, sollen die Kinder, die zu der Zeit geboren, wo ein Mann verheirathet ist, alle seine Kinder genannt werden. *) Die Frauen, deren wesentliche Bestimmung das Familienleben ist, entbehren hier dieses ihres Bodens. In der platonischen Republik folgt daher: Indem die Familie aufgelöst ist und die Weiber nicht mehr dem Hause vorstehen, so sind sie auch keine Privat-Personen, und nehmen die Weise des Mannes als des allgemeinen Individuums im Staate an. Und Plato läßt sie deswegen alle männlichen Arbeiten, wie diese, verrichten, **) auch mit in den Krieg ziehen, setzt sie auf beinahe gleichen Fuß mit den Männern; aber er hat kein sonderliches Zutrauen zu ihrer Tapferkeit, und stellt sie nur hinterdrein, — und zwar nicht als Reserve: doch „als Arrière-garde, um wenigstens dem Feinde durch die Menge Furcht

*) *De Republica V, p.* 457 — 461 (*p.* 230 — 239).
**) *eod. V, p.* 451 — 457 (*p.* 219 — 230).

einzujagen, zu imponiren, und im Nothfall auch zu Hülfe zu eilen." *)

Dieß macht nun die Grundzüge der platonischen Republik aus. Sie hat dieß Wesentliche, daß das Princip der Einzelnheit unterdrückt ist; und es scheint, daß die Idee dieß erfordere, daß eben hierin der Gegensatz der Philosophie überhaupt gegen die Vorstellungsweise liegt, welche das Einzelne geltend macht, und so auch im Staate, als dem realen Geiste, Eigenthumsrecht, Schutz der Personen und des Eigenthums, sogar als die Base alles Staats ansieht. Das ist die Grenze der platonischen Idee: Jenes nur die abstrakte Idee. Aber in der That ist die wahre Idee eben diese, daß jedes Moment sich vollkommen realisirt, verkörpert und selbstständig macht, und in seiner Selbstständigkeit für den Geist doch ein Aufgehobenes ist. Hiernach muß nach dieser Idee die Einzelnheit sich vollkommen realisiren, ihr Feld und Reich im Staate haben, und doch in ihm aufgelöst seyn. Das Element des Staats ist die Familie, d. h. sie ist der natürliche, vernunftlose Staat; dieß Element muß als solches vorhanden seyn. Alsdann die Idee des Vernunftstaats hat die Momente ihres Begriffs so zu realisiren, daß sie Stände werden, daß die sittliche Substanz in Massen sich zertheilt, wie die körperliche Substanz in Eingeweide und Organe, deren jedes das Leben in eigenthümlicher Bestimmtheit treibt, aber alle nur Ein Leben zusammen ausmachen. Der Staat überhaupt, das Ganze, als Einzelnwesen, noch nicht abstrakte Allgemeinheit der Persönlichkeit, die das Recht ausmacht, muß durch Alles hindurchgehen. Aber ebenso muß das abstrakt Formelle, das Recht mit der Einzelnheit als seyendem Inhalt, Princip, durchs Ganze hindurchlaufen; aber Ein Stand gehört ihm besonders an. So muß auch ein Stand seyn, worin das unmittelbare Eigenthum, das bleibende Eigenthum, wie der Besitz des Leibes,

---

*) *De Republ. V, p.* 471 (*p.* 257).

so ein Besitz eines Stücks Lands ist; — und dann ein Stand, worin immer erworben wird, nicht solcher unmittelbarer Besitz ist, sondern ein sich immer wandelndes und veränderndes Gut. Diese beiden Stände giebt das Volk als einen Theil seiner selbst dem Princip der Einzelnheit Preis, und läßt hier das Recht regieren, eine Beständigkeit, das Allgemeine, das Ansich in diesem Principe suchen, das vielmehr das der Beweglichkeit ist. Dieß Princip muß seine ganze vollständige Realität haben, es muß auch als Eigenthum vorkommen. Dieß ist erst der wahre reale Geist, daß jedes Moment seine vollkommene Selbstständigkeit, und er sein Andersseyn in völliger Gleichgültigkeit des Seyns erhält; — dieß vermag die Natur nicht, selbstständiges Leben ihrer Theile darzustellen, außer im großen Systeme.*)

Dieß ist, wie wir sonst sehen werden, die große Erhebung der modernen Welt über die alte, worin das Gegenständliche größere, absolute Selbstständigkeit erhält, die aber darum um so schwerer unter die Einheit der Idee zurückkehrt.

Dieser Mangel der Subjektivität ist der Mangel der griechischen sittlichen Idee selbst. Das Princip, was bei Sokrates aufging, war nur bisher untergeordneter vorhanden; es muß nun auch absolutes Princip, nothwendiges Moment der Idee selbst werden.

Durch dieß Ausschließen des Eigenthums, des Familienlebens, durch die Aufhebung der Willkür bei Wahl des Standes, durch alle diese Bestimmungen, die sich auf das Princip der subjektiven Freiheit beziehen, glaubt Plato allen Leidenschaften, Haß, Streit u. s. f. die Thür verschlossen zu haben. Er hatte wohl erkannt, daß das Verderben des griechischen Lebens davon hergekommen ist, daß die Individuen als solche ihre Zwecke, ihre Neigungen, Interessen gelten zu machen anfingen, Interessen, die über den gemeinsamen Geist Meister geworden sind. Indem

*) *Vergleiche Hegel a. a. O. S.* 381, 383—386.

dieß Princip aber nothwendig ist durch die christliche Religion — in der die Seele des Einzelnen absoluter Zweck ist, und so als nothwendig im Begriff des Geistes eingetreten ist in die Welt —; so sieht man, daß die platonische Staatsverfassung untergeordnet ist, das nicht erfüllen kann, was die höhere Forderung von einem sittlichen Organismus verlangt. Plato hat das Beruhen, Wissen, Wollen, Beschließen des Individuums nicht anerkannt, nicht zu vereinigen gewußt mit seiner Idee. Die Gerechtigkeit erfordert ebenso, für Dieß, sein Recht, als die höhere Auflösung und Harmonie mit dem Allgemeinen. Das Entgegengesetzte gegen das Princip Plato's ist das Princip des bewußten freien Willens der Einzelnen, was in späterer Zeit besonders durch Rousseau obenan gestellt worden ist: Daß die Willkür des Einzelnen als Einzelnen, das Aussprechen des Einzelnen nothwendig ist. Da ist denn das Princip bis in das direkte Extrem gesteigert, und in seiner ganzen Einseitigkeit hervorgetreten. Dieser Willkür und Bildung gegenüber, muß das an und für sich Allgemeine, Gedachte, nicht als weise Vorsteher, Sitte, sondern als Gesetz, und zugleich mein Wesen und mein Gedanke, d. h. Subjektivität und Einzelnheit seyn. Die Menschen müssen das Vernünftige selbst aus sich mit ihrem Interesse, ihrer Leidenschaft hervorgebracht haben: so wie es in die Wirklichkeit tritt durch dringende Noth, Gelegenheit, Veranlassungen.

Wir haben auch nicht den Kritias anzuführen, der ein Fragment geblieben ist, und im Zusammenhange mit Timäus steht, mit dem sich Kritias so getheilt hatte, daß Timäus von dem spekulativen Ursprung des Menschen und der Natur handeln, Kritias die Geschichte der Menschenbildung (philosophische Geschichte) als die alte Geschichte der Athenienser darstellen sollte, wie sie bei den Aegyptern aufbewahrt werde. *)

---

*) *Timæus p.* 20 *sqq.* (*p.* 10 *sqq.*); *Critias p.* 108 *sqq* (*p.* 149 *sqq.*).

Noch kann eine berühmte Seite der platonischen Philosophie kurz betrachtet werden: nämlich das Aesthetische, die Erkenntniß dessen, was das Schöne ist. Hierüber hat Plato ebenso den einzigen wahren Gedanken aufgefaßt, daß das Wesen des Schönen intellektuell, die Idee der Vernunft ist. Er ist so zu verstehen, wenn er von einer geistigen Schönheit spricht: Die Schönheit als Schönheit ist die sinnliche Schönheit, nicht an einem anderen Orte, man weiß nicht wo; sondern, was am Sinnlichen schön ist, ist eben geistig. Es ist dieß der Fall, wie mit seiner Idee überhaupt. Wie das Wesen und die Wahrheit des Erscheinenden die Idee ist, so ist auch die Wahrheit des erscheinenden Schönen eben diese Idee.*) Das Verhältniß zum Körperlichen, als ein Verhältniß der Begierde oder des Angenehmen und Nützlichen, ist kein Verhältniß zu ihm als Schönem; es ist ein Verhältniß zu ihm als dem nur Sinnlichen, oder des Einzelnen zu Einzelnem.**) Sondern das Wesen des Schönen ist nur die auf sinnliche Weise als ein Ding vorhandene einfache Idee der Vernunft; aber sein Inhalt ist nichts Anderes als sie.***) Es ist wesentlich ein geistiges Wesen; α) es ist nicht bloß sinnliches Ding, sondern die der Form der Allgemeinheit, der Wahrheit unterworfene Wirklichkeit. Aber β) dieß Allgemeine behält auch nicht die Form der Allgemeinheit, sondern das Allgemeine ist Inhalt, dessen Form die sinnliche Weise ist, — Bestimmtheit des Schönen. In der Wissenschaft hat das Allgemeine auch wieder die Form des Allgemeinen oder des Begriffs. Das Schöne aber tritt als wirkliches Ding oder in der Sprache als Vorstellung hervor, in der Weise das Dingliche im Geiste ist. Die Natur, das Wesen u. s. f., der Inhalt des Schönen wird allein durch die Vernunft erkannt, — derselbe Inhalt, den die Philosophie hat; und das Schöne ist seinem

*) *Hippias major*, *p.* 292 (*p.* 433).
**) *eod. p.* 295 *sqq.* (*p.* 439 *sqq.*).
***) *eod. p.* 302 (*p.* 455 — 456).

Wesen nach allein durch sie zu beurtheilen. Weil sie im Schönen auf dingliche Weise erscheint, so bleibt das Schöne unter der Erkenntniß; und Plato hat eben deswegen seine wahre Erscheinung als das Geistige, wo sie in Geistes Weise ist, in die Erkenntniß gesetzt.

Dieß wäre der Hauptinhalt der platonischen Philosophie. Der platonische Standpunkt ist: α) zufällige Form, — Gespräche, Unterhaltung edler Geister, freier Menschen, ohne anderes Interesse als die Theorie, geistiges Leben; β) sie kommen dabei, fortgeführt durch den Inhalt, auf die tiefsten Begriffe, — schöne Stellen, tiefe Gedanken, wie Edelsteine, auf die man stößt, nicht in einer Sandwüste, freilich auf trockenem Gange, Blumengefilde, aber auf mühsamem Wege (Edelsteine, Blumen, wie erheiternde Natur); γ) nicht systematischer Zusammenhang, — mit Einem Interesse; δ) nicht Subjektivität des Begriffes überhaupt; aber ε) substantielle Idee.

Plato's Philosophie hatte zwei Stufen, nach welchen sie sich ausbilden und in ein höheres Princip hinaufarbeiten mußte. α) Das Allgemeine, welches in der Vernunft ist, mußte im stärksten unendlichen Gegensatz sich entzweien, in Selbstständigkeit des persönlichen Bewußtseyns, das für sich ist. So geht in der neuen Akademie das Selbstbewußtseyn in sich zurück und wird eine Art von Skepticismus; — die negative Vernunft, welche überhaupt gegen alles Allgemeine sich wendet, und die Einheit des Selbstbewußtseyns und des Allgemeinen nicht zu finden weiß, daher an jenem stehen bleibt. β) Die Neuplatoniker aber machen die Rückkehr, diese Einheit des Selbstbewußtseyns und des absoluten Wesens; ihnen ist Gott in der Vernunft unmittelbar gegenwärtig, — das vernünftige Erkennen ist selbst der göttliche Geist, und sein Inhalt das Wesen Gottes. Beides werden wir späterhin sehen.

B. Aristoteles.

Hiermit verlassen wir jetzt Plato; man trennt sich ungern von ihm. Indem wir aber zu seinem Schüler Aristoteles übergehen, muß uns noch mehr bangen, weitläufig werden zu müssen; denn er ist eins der reichsten und umfassendsten (tiefsten) wissenschaftlichen Genie's gewesen, die je erschienen sind, — ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu stellen hat. Und indem wir noch einen so großen Umfang seiner Werke besitzen, so wird der Stoff um so ausgedehnter; die Ausführlichkeit, die Aristoteles verdient, kann ich ihm leider nicht gewähren. Wir werden bei Aristoteles uns beschränken müssen auf eine allgemeine Vorstellung von seiner Philosophie (Plato und Aristoteles sind, wenn irgend eine, Lehrer des Menschengeschlechts zu nennen); und nur besonders bemerken, inwiefern Aristoteles in seiner Philosophie weiter geführt, was das platonische Princip begonnen, sowohl in der Tiefe der Ideen, als nach deren Ausdehnung. Aristoteles ist in die ganze Masse und alle Seiten des realen Universums eingedrungen, und hat ihren Reichthum und Zerstreuung dem Begriffe unterjocht; und die meisten philosophischen Wissenschaften haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken. Indem die Wissenschaft auf diese Weise in eine Reihe von Verstandesbestimmungen bestimmter Begriffe auseinanderfällt, enthält die aristotelische Philosophie zugleich die tiefsten spekulativen Begriffe. Er ist so umfassend und spekulativ, wie Keiner. Die allgemeine Ansicht seiner Philosophie erscheint aber nicht als ein sich systematisirendes Ganze, dessen Ordnung und Zusammenhang ebenfalls dem Begriffe angehörte, sondern die Theile sind empirisch aufgenommen und nebeneinander gestellt; der Theil ist für sich als bestimmter Begriff erkannt, aber er ist nicht die zusammenhängende Bewegung. Und obwohl sein System nicht als in seinen Theilen entwickelt er-

scheint, sondern die Theile nebeneinander stehen: so sind sie doch eine Totalität wesentlich spekulativer Philosophie.

Ein Grund, von Aristoteles weitläufig zu seyn, liegt darin, daß keinem Philosophen so viel Unrecht gethan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen, die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen war. Man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind. Plato wird viel gelesen; Aristoteles ist in neuerer Zeit fast unbekannt, und es herrschen die falschesten Vorurtheile über ihn. Seine spekulativen, logischen Werke kennt fast Niemand; den naturgeschichtlichen hat man in neuerer Zeit mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht so seinen philosophischen Ansichten. Es ist eine ganz allgemein verbreitete (die gewöhnliche) Meinung, daß aristotelische und platonische Philosophie sich geradezu entgegengesetzt seyen: Diese sey Idealismus, jene Realismus und zwar Realismus im trivialsten Sinne. Plato habe die Idee, das Ideal zum Princip gemacht, so daß die innere Idee aus sich selber schöpfe; nach Aristoteles sey die Seele eine tabula rasa, empfange alle ihre Bestimmungen ganz passiv von der Außenwelt, seine Philosophie sey Empirismus, der schlechteste Lockeanismus u. s. f. Aber wir werden sehen, wie wenig dieß der Fall ist. In der That übertrifft an spekulativer Tiefe Aristoteles den Plato, indem er die gründlichste Spekulation, Idealismus gekannt hat, und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung. Auch namentlich bei den Franzosen existiren noch jetzt ganz falsche Ansichten von Aristoteles. Ein Beispiel, wie die Tradition blind ihm etwas nachsagt, ohne daß sie in seinen Werken selbst nachgesehen, ob es darin steht oder nicht, ist: Daß in den alten Aesthetiken die drei Einheiten des Drama — der Handlung, der Zeit und des Orts — als règles d'Aristote, la saine doctrine gepriesen werden. Aristoteles spricht aber nur von der Einheit der Hand-

lung,*) beiläufig von Einheit der Zeit,**) — von der dritten Einheit, des Orts, gar nicht.

Lebensumstände. Aristoteles ist aus Stagira gebürtig, einer thracischen Stadt am strymonischen Meerbusen, einer griechischen Kolonie; — ob also schon in Thracien, ein geborner Grieche. Diese griechische Kolonie fiel inzwischen unter die Herrschaft Philipps von Macedonien, wie das übrige Land. Sein Geburtsjahr ist das 1. der 99. Olympiade (384 v. Chr.). Plato wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade (430 v. Chr.) geboren; Aristoteles ist mithin 46 Jahre jünger, und wurde geboren 16 Jahre nach dem Tode des Sokrates (Ol. 95, 1; 400 v. Chr.). Sein Vater Nikomachus, ein Arzt, war Leibarzt bei dem macedonischen Könige Amyntas, dem Vater des Philippus.***) Nach dem Tode seiner Eltern, die er früh verlor, wurde er von Proxenus (seinem Verwandten) erzogen, dem er beständige Dankbarkeit widmete: dessen Andenken er sein ganzes Leben hindurch werth hielt, und es durch Statuen ehrte; auch ihm seine Erziehung dadurch vergalt, daß er späterhin seinen Sohn Nikanor erzog und an Kindes Statt annahm und zu seinem Erben einsetzte. Im 17. Jahre seines Alters kam Aristoteles nach Athen, und verweilte daselbst 20 Jahre im Umgange mit Plato.†) Er hat so Gelegenheit gehabt, die platonische Philosophie ganz genau kennen zu lernen; und wenn man daher sagen hört, er habe sie nicht verstanden: so zeigt sich dieß schon nach den äußeren Umständen als willkürliche, ganz unbegründete Annahme. Ueber das Verhältniß Plato's zu Aristoteles, besonders über den Umstand, daß Plato nicht den Aristoteles zu seinem Nachfolger

---

*) *Arist. Poët. c.* 8 (*ed. Bekk.*).

**) *eod. c.* 5.

***) *Diog. Laërt. V*, §. 1, 9; *Buhle: Aristotelis vita* (*Arist. Opera*, *T. I*) *p.* 81—82.

†) *Ammonius Saccas: Aristotelis vita* (*Buhle: Arist. Op. T. I*) *p.* 43—44; *Diog. Laërt. V*, §. 9, 12, 15.

erwählte in der Akademie, sondern Speusipp, einen nahen Verwandten, werden von Diogenes *) eine Menge unnützer, sich widersprechender Anekdoten beigebracht. Sollte die Fortsetzung der platonischen Schule dieß ausdrücken, daß seine Philosophie genauer im Sinne Plato's darin sich erhielte: so konnte Plato allerdings den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger ernennen, — so war Speusipp der Mann. Plato hat jedoch in der That den Aristoteles zum Nachfolger gehabt; denn Aristoteles trug die Philosophie im Sinne des Plato, aber tiefer und erweiterter vor, — so daß er sie zugleich weiter gebracht hat. Der Verdruß über dieß Uebergehen soll die Ursache gewesen seyn, daß Aristoteles nach Plato's Tode (Ol. 108, 1; 348 v. Chr.) Athen verließ, und einige Jahre bei Hermias, dem Dynasten von Atarnea in Mysien lebte. Dieser war nämlich Aristoteles' Mitschüler bei Plato gewesen, und hatte damals mit Aristoteles eine enge Freundschaft gestiftet. Drei Jahre verlebte Aristoteles bei ihm. Hermias, ein unabhängiger Fürst, wurde nebst anderen absoluten griechischen Fürsten und Republiken in Kleinasien von einem persischen Satrapen unterjocht; Hermias wurde nach Persien zu Artaxerxes gefangen geschickt, der ihn ohne Weiteres kreuzigen ließ. Um einem ähnlichen Schicksale zu entgehen, entfloh Aristoteles mit der Tochter des Hermias, Pythias, seiner Gemahlin, nach Mitylene, lebte dort. Dem Hermias aber errichtete er eine Statue in Delphi mit einer Inschrift, die uns noch erhalten ist; aus ihr erhellt, daß er hinterlistig, durch Verrath in die Gewalt der Perser gekommen. Aristoteles verherrlichte seinen Namen ebenso durch eine schöne Hymne auf die Tugend, die gleichfalls auf uns gekommen ist. **)

Von Mitylene wurde er (Ol. 109, 2; 343 v. Chr.) durch Philipp von Macedonien berufen, um die Erziehung des Alex-

---

*) *Libr. V*, §. 2.

**) *Diog. Laërt. V*, §. 3—4, 7—8; *Buhle: Aristotel. vita*, *p.* 90—92.

ander zu übernehmen, der damals 15 Jahr alt war. Philipp lud ihn dazu in einem bekannten Briefe ein, den wir noch haben. Philipp schrieb: „Ich habe einen Sohn, aber ich danke den Göttern weniger, daß sie mir ihn gaben, als daß sie ihn zu Deiner Zeit geboren werden ließen. Ich hoffe, daß Deine Sorgfalt und Deine Einsichten ihn meiner, und seines künftigen Reiches würdig machen werden." *) Es erscheint allerdings in der Geschichte als ein glänzendes Schicksal, der Erzieher eines Alexander gewesen zu seyn; Aristoteles genoß an diesem Hofe die Gunst und Achtung des Philipp und der Olympias im höchsten Grade. Was aus seinem Zögling geworden ist, ist bekannt; und von welchem Erfolge seine Erziehung gewesen ist, ist die Größe von Alexander's Geist und Thaten, so wie dessen fortdauernde Freundschaft das höchste Zeugniß für Aristoteles, wenn er eines solchen Zeugnisses bedürfte, — sie geben ein Zeugniß für den Geist der Erziehung. Aristoteles hatte auch an Alexander einen anderen, würdigeren Zögling, als Plato in dem Dionysius gefunden hatte. Plato war es um seine Republik, um ein Ideal eines Staates zu thun, das Individuum war nur Mittel; er läßt sich mit einem solchen Subjekte ein, durch den es ausgeführt werden sollte, das Individuum ist gleichgültig. Bei Aristoteles dagegen fiel diese Absicht weg; er hatte rein nur das Individuum vor, die Individualität als solche großzuziehen, auszubilden. Aristoteles ist als tiefer, gründlicher, abstrakter Metaphysiker bekannt; daß er es ernstlich mit Alexander gemeint, zeigt sich. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der spekulativen Philosophie nieder. Daß Aristoteles mit Alexander nicht nach der modernen Manier der gewöhnlichen oberflächlichen Prinzenerziehung verfuhr, ist Theils schon von dem Ernste des Aristo-

*) *Aristotelis Opera (ed. Pac., Aurel. Alobrog. 1607) T. I, in fine: Aristotelis Fragmenta; (cf. Stahr: Aristotelia, Th. I, S.* 85 – 91).

teles, der wohl wußte, was das Wahre und das Wahre in der Bildung ist, an und für sich zu erwarten; Theils erhellt es aus dem äußeren Umstande, daß Alexander, wie er mitten unter seinen Eroberungen tief in Asien hörte, daß Aristoteles von dem Akroamatischen seiner Philosophie in (metaphysischen, spekulativen) Schriften bekannt gemacht habe, ihm einen verweisenden Brief schrieb, worin er sagte: „Daß er das, was sie Beide zusammen getrieben, nicht dem gemeinen Volke hätte bekannt machen sollen." Aristoteles antwortete Alexander: „Daß es ebensowohl bekannt gemacht, als nach wie vor nicht bekannt gemacht sey." *)

Es ist hier nicht der Ort, Alexander als historische Person zu würdigen. Was in der Bildung Alexanders Aristoteles' philosophischem Unterricht zugeschrieben werden kann, ist, daß das Naturell, die eigenthümliche Größe der Anlagen seines Geistes auch innerlich befreit, zur vollkommenen, selbstbewußten Selbstständigkeit erhoben worden, die wir in seinen Zwecken und Thaten sehen. Er erlangte diese vollkommene Gewißheit seiner selbst, die nur die unendliche Kühnheit des Gedankens giebt, und die Unabhängigkeit von besonderen, beschränkten Planen und ihre Erhebung zu einem ganz allgemeinen Zweck, die Welt einzurichten, zu einem gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Leben, Verkehr, Stiftung von Staaten, der zufälligen Individualität entnommen. Alexander führte den Plan aus, den sein Vater schon gefaßt hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Asien zu rächen und Asien Griechenland zu unterwerfen, wie zum trojanischen Krieg allein vereinigt — am Anfang und Beschluß der eigenthümlichen griechischen Welt. Er rächte so zugleich die Treulosigkeit und Grausamkeit, die die Perser an Aristoteles' Freunde Hermias begangen hatten. Alexander breitete die griechische Kultur über Asien aus, um dieß wilde, nur zerstörende,

---

*) *Aulus Gellius: Noctes Atticae, XX, 5.*

in sich zerfallende Gemenge von höchster Rohheit, und in gänzliche Schlaffheit, Negation, Verkommenheit des Geistes versunkene Asien zu einer griechischen Weltbildung zu erheben. Und wenn gesagt wird, daß er nur ein Eroberer gewesen sey, der aber kein Reich von Bestand zu stiften verstanden habe, indem sein Reich nach seinem Tode sogleich wieder zerfallen sey: so ist dieß richtig, wenn die Sache oberflächlicher Weise betrachtet wird; nämlich daß seine Familie nicht diese Herrschaft behalten hat, — aber die griechische Herrschaft ist geblieben. Alexander hat nicht Reich für seine Familie, sondern ein weites Reich des griechischen Volks über Asien gegründet; griechische Bildung, griechische Wissenschaft wurden dort einheimisch. Die griechischen Reiche von Kleinasien, besonders von Aegypten sind Jahrhunderte lang Sitze der Wissenschaft geworden; die Wirkungen davon mögen sich bis Indien und China erstreckt haben. Wir wissen nicht, ob nicht die Indier das Beste von ihren Wissenschaften auf diesem Wege bekommen; es ist wahrscheinlich, daß die bestimmtere Astronomie der Indier wohl von Griechen zu ihnen gekommen ist. Und das syrische Reich, das sich tief in Asien hinein erstreckte, nach Baktrien (das griechisch baktrische Reich), ist es, von wo aus ohne Zweifel durch die griechischen Kolonien, die dort angesiedelt worden sind, bis ins feste Asien, bis China die wenigen wissenschaftlichen Kenntnisse gebracht worden sind, die sich wie eine Tradition dort erhalten haben, die aber nicht in China wucherten. Die Chinesen sind so ungeschickt, nicht einen Kalender zu machen zu wissen, und für sich scheinen sie alles Begriffs unfähig zu seyn; sie zeigten alte Instrumente, die nicht in ihren Kram paßten, — die nächste Vermuthung war, daß sie aus Baktrien kamen. Die Vorstellungen von den Wissenschaften der Indier und Chinesen sind falsch.

Nach Ritter *) soll Alexander nicht bloß zu erobern ausge-

---

*) Erdkunde, B. II, S. 839 (Erste Ausgabe).

zogen seyn, sondern mit der Vorstellung, daß Er der Herr sey. Ich bin nicht der Meinung, daß Aristoteles diesen Zweck noch mit einer anderen orientalischen Anschauung verknüpft in die Seele Alexanders gelegt (nämlich im Orient blüht noch der Name Alexander, Ispander, auch als Dul-k-ar-nein, Mensch mit zwei Hörnern, Jupiter Ammon, älteres orientalisches Heldenbild); daß macedonische Könige Anspruch gemacht auf Herrschaft und Abstammung von Heroengeschlechtern Alt-Indiens (Dionysos); ob die „Kenntniß hiervon nicht die eigentliche religiöse Grundidee war, welche sich der Seele des jungen Helden bemächtigte, als er, vor seinem Zuge nach Asien, indische Priesterstaaten, wo die Unsterblichkeit der Seele gelehrt ward, an dem unteren Ister fand, und sicher nicht ohne Aristoteles' Rath, der durch Plato und Pythagoras ein Eingeweihter indischer Weisheit war, den Zug in den Orient begann, und erst das Orakel der Ammonier (jetzt Siwa) besuchte, dann das Perserreich zerstörte, und Persepolis verbrannte, die alte Feindin indischer Götterlehre, um Rache zu nehmen für allen schon durch Darius an den Budiern und deren Glaubensgenossen verübten Frevel." Dieß ist sinnreiche Kombination aus der gründlichen Beschäftigung mit den Zusammenhängen orientalischer und indischer Ideen, und dem höheren Standpunkt der Geschichte; — es ist heterogen. α) Ich halte mich an das Geschichtliche; und β) Alexanders Zug hat einen ganz anderen historischen, militairischen, politischen Charakter, ohnehin mit dem Indischen nicht viel zu thun gehabt, — es ist gerade offene Eroberung. Aristoteles' Metaphysik und Philosophie ist ganz entfernt von solchen Schwindeleien, — Schwärmerei-Phantasien anzuerkennen. α) Die Erhöhung Alexanders in orientalischen Phantasien zu einem allgemeinen Helden, Gott, ist nicht verwundernswürdig. Der Dalai-Lama ist es noch jetzt; Gott und Mensch sind überhaupt nicht so weit auseinander. β) Griechenland ohnehin drängte sich zur Idee eines Gottes, der Mensch geworden, — nicht entfernte

fremde Bildsäule, sondern gegenwärtiger, in der gottlosen Welt. Demetrius Phalereus und Andere in Athen wurden bald nachher als Gott verehrt und gefeiert. γ) Das Unendliche ist ohnehin im Selbstbewußtseyn. δ) Die Buddhisten gehen wohl den Alexander nichts an; in seinem indischen Zuge kommt nichts davon vor. Die Zerstörung von Persepolis ist genug gerechtfertigt als griechische Rache dafür, daß Xerxes die Tempel in Athen, Griechenland zerstört.

Während Alexander dieses große Werk vollbrachte, an der Spitze Griechenlands das größte Individuum, so dachte er immer an Kunst und Wissenschaft. Wie wir in neueren Zeiten wieder gesehen, daß Krieger auch an Wissenschaft und Kunst in ihren Feldzügen dachten: so ließ Alexander die Veranstaltung treffen, daß dem Aristoteles, was von neuen Thieren und Gewächsen in Asien gefunden wurde, entweder in Natur oder Zeichnungen und Beschreibungen davon, zugeschickt wurde. Diese Achtung des Alexander verschaffte dem Aristoteles die schönste Gelegenheit, zu seiner Erkenntniß der Natur Schätze sich zu sammeln. Plinius *) erzählt, „daß Alexander etliche tausend Menschen, welche von der Jagd, Fisch- und Vogelfang lebten, die Aufseher der Thiergärten, Vogelhäuser, Teiche des persischen Reichs, an Aristoteles gewiesen, ihm von allen Orten Alles zu liefern, was merkwürdig war." Solcher Gestalt haben Alexanders Feldzüge in Asien die nähere Wirkung für Aristoteles gehabt, daß er in Stand gesetzt wurde, der Vater der Naturgeschichte zu werden, und in 50 Theilen, nach Plinius, eine Naturgeschichte zu verfassen.

Nachdem Alexander seinen Zug nach Asien angetreten, kehrte Aristoteles nach Athen zurück als öffentlicher Lehrer, und lehrte dort auf einem öffentlichen Platze, Lyceum, einer Anlage, die Perikles zum Exerciren der Rekruten hatte machen lassen; sie

*) Histor. natur. VIII, 17 (ed. Bip.).

bestand in einem Tempel, dem Apollo *Λύκειος* geweiht, — Spaziergänge (*περίπατοι*), mit Bäumen und Quellen und Säulenhallen belebt. Von diesen Spaziergängen vielmehr erhielt seine Schule den Namen der peripatetischen, nicht — vom Herumlaufen des Aristoteles — weil, wie man sagt, er besonders im Gehen seine Vorträge soll gehalten haben. Er lebte so lehrend 13 Jahre in Athen. Aber nach dem Tode Alexanders brach ein schon lang aus Furcht vor Alexander, wie es scheint, zurückgehaltenes Ungewitter los. Er wurde der Impietät angeklagt. Das Nähere wird verschiedentlich angegeben: unter Anderem auch, daß ihm seine Hymne auf Hermias und die Inschrift auf der diesem geweihten Bildsäule zur Last gelegt worden sey. Als er diesen Sturm herannahen sah, entfloh er nach Chalcis in Euböa, dem jetzigen Negropont, um den Athenern, wie er selbst sagte, nicht eine Gelegenheit zu geben, sich noch einmal an der Philosophie zu versündigen. Dort starb er das Jahr darauf, im 63. Jahre seines Alters Ol. CXIV, 3. (322 v. Chr.) *)

Die Quelle seiner Philosophie sind seine Schriften; allein wenn wir deren äußeres Schicksal und Beschaffenheit betrachten, so scheint es uns die Kenntniß seiner Philosophie aus ihnen sehr zu erschweren. Auf seine Schriften kann ich mich nicht näher einlassen. Diogenes von Laerte **) führt deren eine sehr große Anzahl an, unter deren Titel wir aber nicht immer genau wissen, welches die noch vorhandenen sind, die darunter verstanden sind; die Titel sind anders. Er giebt als Reihenzahl derselben 44 Myriaden (440,000) 5270 versus an; ungefähr eine Myriade Zeilen auf ein Alphabet gerechnet, giebt

---

*) *Diog. Laërt. V*, §. 5 — 6; *Suidas, s. v. Aristoteles; Buhle l. l. p.* 100; *Ammon. Saccas l. l. p.* 47 — 48; *Menag. ad. Diog. Laërt. V*, §. 2; *Stahr a. a. O. S.* 108 — 109; *Bruckeri Hist. crit. phil. I, p.* 788 — 789.

**) *Diog. Laërt. V*, §. 21 — 27.

44 Alphabete, — was wir davon haben, möchte sich etwa auf 10 Alphabete belaufen, also ungefähr nur den vierten Theil. Das Schicksal der aristotelischen Handschriften wird so angegeben, daß es scheinen sollte, daß es eigentlich unmöglich ist (man muß wenig Hoffnung haben), daß wir Eine seiner Schriften ächt und unverdorben haben; es müssen Zweifel über ihre Aechtheit entstehen, und wir müssen uns verwundern, sie noch in diesem Zustand auf uns gekommen zu sehen. Aristoteles machte nämlich, wie erzählt wird, bei seinen Lebzeiten wenige bekannt, und hinterließ sie dem Theophrast, seinem Nachfolger, mit seiner übrigen sehr zahlreichen Bibliothek. Dieß ist wohl die erste beträchtliche Bibliothek, durch eigenen Reichthum und Alexanders Unterstützung entstanden; daher die Gelehrsamkeit des Aristoteles. Später kam sie (ein Theil oder Abschriften) nach Alexandrien, und machte den Grund zur ptolemäischen Bibliothek aus, die bei der Einnahme Alexandriens durch Julius Cäsar eine Beute der Flammen wurde. Von den Manuskripten des Aristoteles selbst aber wird erzählt, daß Theophrast sie einem Neleus im Testamente vermacht habe, von dem sie in die Hände von Unwissenden kamen, die sie entweder ohne alle Sorgfalt und Werthschätzung verwahrten; oder es sollen (nach Anderen) die Erben des Neleus, um sie vor den Königen von Pergamus, die sehr eifrig eine Bibliothek sammelten, zu retten, sie in einem Keller vergraben haben, wo sie vergessen, und 130 Jahre gelegen, und also schlecht zugerichtet worden sind. Nach diesem Zeitraum haben nämlich Nachkommen von Theophrast nach vielen Forschungen sie wieder aufgefunden, und an einen Apellikon aus Tejos verkauft, der, was Würmer und Fäulniß verdorben, wieder hergestellt, aber dazu eigentlich nicht die Gelehrsamkeit und das Geschick besessen habe. Deswegen noch Andere darüber gekommen, und die Lücken nach ihrem Gutdünken ausgefüllt, und das Verdorbene hergestellt haben; so daß sie dadurch schon hinlänglich verändert worden. Aber noch nicht genug. Gleich nach

Apelliko's Tode eroberte der Römer Sylla Athen, und unter der Beute, die er nach Rom schleppte, waren auch die Schriften des Aristoteles. Die Römer, die mit griechischer Wissenschaft und Kunst eben angefangen hatten bekannt zu werden, und griechische Philosophie eben noch nicht schätzten, wußten aus dieser Beute keinen Gewinn zu ziehen. Ein Grieche Tyrannio erhielt dann später in Rom die Erlaubniß, des Aristoteles Manuskripte zu gebrauchen und bekannt zu machen, und veranstaltete eine Ausgabe von ihnen, die jedoch auch der Vorwurf der Ungenauigkeit trifft; hier hatten sie noch das Schicksal, von den Buchhändlern in die Hände unwissender Abschreiber gegeben zu werden, die noch eine Menge Korruptionen hineinbrachten. *)

So soll nun die Quelle der aristotelischen Philosophie beschaffen seyn. Aristoteles hat zu seinen Lebzeiten Vieles bekannt gemacht, — die Handschriften in der alexandrinischen Bibliothek; sehr verbreitet scheinen sie nicht gewesen zu seyn. In der That sind mehrere Werke des Aristoteles höchst korrupt, lückenhaft und unvollständig. Mehrere, z. B. die metaphysischen, scheinen zum Theil aus mehreren Schriften zusammengeflickt zu seyn; so daß die höhere Kritik hier ihrem ganzen Scharfsinn den Lauf lassen kann, und nach diesem mit vieler Wahrscheinlichkeit sich die Sache auf Eine Weise erklären kann, — eine Weise, der dann ein anderer Scharfsinn wieder eine andere entgegenstellen kann. So viel bleibt, daß sie verdorben, oft im Einzelnen (Poetik), und im Größeren nicht zusammenhängend; öfters kommen fast wörtliche Wiederholungen ganzer Absätze vor. Da das Uebel so alt ist, so ist freilich keine gründliche Kur zu erwarten. Inzwischen ist die Sache nicht ganz so arg, als sie nach solchen Beschreibungen aussieht. Es sind viele und Hauptwerke, die als ganz und unverletzt gelten können; andere, wenn sie auch hie und da

*) *Strabo: XIII, p.* 419 (*ed. Casaub.* 1587); *Plutarch. in Sulla, c.* 26; *Brucker. Hist. crit. phil. T. I, p.* 798 — 800.

verdorben, nicht gut geordnet sind, — so thut dieß für den Körper der Sache keinen so großen Eintrag, als es scheinen könnte. Was wir haben, setzt uns darum doch hinreichend in den Stand, uns von der aristotelischen Philosophie sowohl in ihrem großen Umfange, als auch sogar in vielem Detail eine bestimmte Vorstellung zu machen.

Noch aber ist ein historischer Unterschied zu bemerken. Es ist nämlich eine alte Tradition, daß Aristoteles zweierlei Lehrvortrag gehalten, und zweierlei Schriften geschrieben, — esoterische oder akroamatische, und exoterische, ein Unterschied, der auch bei den Pythagoräern vorgekommen. Den esoterischen Vortrag habe er des Morgens im Lyceum gehalten; der exoterische habe sich auf die Uebung in der Redekunst, im Disputiren, und die Kenntniß der bürgerlichen Geschäfte bezogen: der andere aber auf die innere tiefere Philosophie, die Betrachtung der Natur und die eigentliche Dialektik.*) Dieser Umstand ist von keiner Wichtigkeit. Man sieht gleich selbst, welche Werke eigentlich spekulativ und philosophisch, und welche mehr nur empirischer Natur sind; es ist nicht als etwas dem Inhalte nach Entgegengesetztes anzusehen, als ob einige für's Volk, andere für sich.

(α.) Zunächst ist zu bemerken, daß der Name aristotelische Philosophie sehr vieldeutig ist, — daß das, was man aristotelische Philosophie nennt, verschiedene Gestaltungen gehabt hat, sehr verschieden in verschiedenen Zeiten. Er bezeichnet zuerst die eigentlich-aristotelische Philosophie. Was nun die anderen Gestalten der aristotelischen Philosophie anbetrifft, so hatte sie α) zur Zeit Cicero's mehr die Form einer popularen Philosophie, die sich besonders auf das Naturgeschichtliche, Moralische legte; sie scheint nicht das Interesse gehabt zu haben an der eigentlich spekulativen Philosophie des Aristoteles, bei Cicero findet sich kein Begriff von der spe-

---

*) *Gellius: Noct. Atticae*, *XX*, 5; *Stahr a. a. O. S.* 110—112.

kulativen Seite der aristotelischen Philosophie. β) Eine weitere Form derselben ist die höchst spekulative der alexandrinischen Philosophie — dasselbe was die neupythagoräische, auch die neuplatonische genannt, die aber ebenso gut neuaristotelische zu nennen ist —; die Form, wie sie von den Alexandrinern als identisch mit der platonischen angesehen und bearbeitet ist. γ) Eine Hauptbedeutung ist ferner diejenige, welche der Ausdruck im Mittelalter gehabt hat, wo man bei der ungenauen Kenntniß die scholastische Philosophie als aristotelische bezeichnete. Die Scholastiker haben sich viel mit ihr beschäftigt; aber die Gestalt, die die Philosophie des Aristoteles bei ihnen angenommen hat, können wir nicht für die ächte Gestalt derselben halten. Alle diese Ausführungen und der ganze Umfang von Verstandes-Metaphysik und formeller Logik, den wir da finden, gehört nicht dem Aristoteles an. Die scholastische Philosophie ist nur hervorgegangen aus Traditionen der aristotelischen Lehren. δ) Und erst als die Schriften des Aristoteles im Abendlande bekannt geworden sind, hat sich eine aristotelische Philosophie gebildet, die sich der scholastischen zum Theil entgegengesetzt hat, — zu Ausgang der scholastischen Zeit, Wiederherstellung der Wissenschaften. Erst nach der Reformation ging man zu den Quellen des Aristoteles selber zurück. ε) Neuste schiefe Vorstellungen und Auffassungen derselben. Der große Tennemann ist mit zu wenig philosophischem Sinn begabt, um die aristotelische Philosophie auffassen zu können; in seinen Uebersetzungen ist der Sinn des Textes oft verkehrt bis zum Gegentheil.

Die allgemeine Vorstellung, die man von der aristotelischen Philosophie hat, ist die, daß sie auf der Empirie beruhe, und daß Aristoteles das, was man Erfahrung nennt, zum Princip des Wissens, des Erkennens gemacht hat. So falsch diese Ansicht auch einer Seits ist, so ist doch die Veranlassung dazu in der Manier des aristotelischen Philosophirens zu suchen. Einige besondere Stellen, die in dieser Rücksicht herausgehoben werden

und die man beinahe allein verstanden hat, werden gebraucht, um diese Vorstellung zu beweisen.

Der allgemeine Charakter des aristotelischen Philosophirens ist schon angegeben. Ein System der Philosophie haben wir nicht im Aristoteles zu suchen. Aber über den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet sich Aristoteles, er hat sie seinen Gedanken unterworfen; seine Philosophie ist so umfassend. In den besonderen Theilen des Ganzen schreitet Aristoteles ebensowenig deducirend, ableitend fort; sondern er scheint empirischen Anfang zu nehmen, er raisonnirt auch, spricht von Erfahrungen. Seine Manier ist oft die des gewöhnlichen Raisonnements; dabei ist dieses Eigenthümliche, daß er bei diesem Verfahren doch auch durchaus auf's Tiefste spekulativ ist.

(β.) Von dem Charakter der aristotelischen Manier ist nun zuerst zu sprechen. Diese Manier besteht nun darin. Es ist ihm wesentlich um den bestimmten Begriff allenthalben zu thun, das Wesen der einzelnen Seiten des Geistes und der Natur auf eine einfache Weise, d. h. in Begriffsform aufzufassen. Daher ein Reichthum und eine Vollständigkeit der Seiten, die zeigt, daß sie die ganze Anschauung vor sich hat, und nichts, es sehe noch so gemein aus, auf der Seite liegen läßt. Alle Seiten des Wissens sind in seinen Geist eingetreten, alle haben ihn interessirt, und alle hat er gründlich und ausführlich behandelt. Die Abstraktion kann leicht in Verlegenheit durch den empirischen Umfang einer Erscheinung gesetzt werden, sich an diesem geltend zu machen; und für sich einseitig fortgehend, sie nicht erschöpfen. Aristoteles faßt die Erscheinung meist auf; allerdings scheint er sich nur als ein denkender Beobachter zu zeigen, der alle Seiten des Universums beachtet. Aber er nimmt alles jenes Einzelne mehr als spekulativer Philosoph auf, und verarbeitet es so, daß der tiefste spekulative Begriff daraus hervorgeht. Wir sahen ohnedieß den Gedanken erst aus dem Sinnlichen herkommen, und in der Sophistik überhaupt an der

Erscheinung noch unmittelbar sich bemühen. In der Wahrnehmung, im Vorstellen kommen die Kategorien vor; das absolute Wesen, die spekulative Ansicht dieser Momente ist immer ausgesprochen im Aussprechen der Wahrnehmung. Dieß reine Wesen der Wahrnehmung nimmt Aristoteles auf. Wenn umgekehrt Aristoteles von dem Allgemeinen, dem Einfachen anfängt, und zu seiner Bestimmung übergeht: so hat dieß ebenso das Ansehen, daß er die Menge der Bedeutungen aufzählt, in welchen es vorkomme; und in dieser Menge geht er wieder alle Weisen, auch die ganz gemeinen und sinnlichen, durch. Aristoteles nimmt nun den Gegenstand, den er behandelt, auf; und betrachtet ihn, was für einzelne Bestimmungen daran vorkommen. Er betrachtet z. B. das Wesen, *ἀρχή*, *αἰτία*, das Zugleich (*ὁμοῦ*) u. s. f.; er sagt: Das Wesen wird gesagt so, und auch so, in diesem Sinne, in vielen Bedeutungen, diese Bestimmungen finden sich daran vor. Er nimmt jede Vorstellung vor: Denken; so in der Physik: Bewegung, Zeit, Ort, Wärme, Kälte. Diese Gegenstände werden aufgeführt empirisch; er nimmt auch die verschiedenen Gedanken vor, welche die Philosophen gehabt haben, widerlegt sie, oft empirisch, berichtigt sie, auf mannigfache Weise raisonnirend; und kommt dann zur wahrhaften spekulativen Bestimmung. Es ist oft (zum Theil) ermüdend, ihm in dieser bloßen Aufzählung zu folgen, die ohne Nothwendigkeit fortgeht, und wo die Reihe der Bedeutungen, nur ihrem Wesen nach, das als ein gemeinschaftliches erscheint, nicht den Bestimmtheiten nach nur äußerlich aufgefaßt sich zeigt. Aber diese Weise bietet eines Theils eine Vollständigkeit der Momente, anderen Theils reizt sie zum eigenen Suchen und Finden der Nothwendigkeit. Von dieser Reihe geht er dazu über, sie denkend zu betrachten; und dieß Bestimmen des Gegenstandes nach den verschiedenen Seiten, so daß der Begriff daraus hervorgeht, der spekulative Begriff, die einfache Bestimmung, — dieß ist es, wo Aristoteles eigentlich philosophisch wird und zugleich darin höchst spekulativ.

Es ist dem Aristoteles gar nicht darum zu thun, Alles auf eine Einheit, oder die Bestimmungen auf eine Einheit des Gegensatzes zurückzuführen: sondern im Gegentheil jedes in seiner Bestimmtheit festzuhalten, und so es zu verfolgen. α) Jenes kann eines Theils oberflächlich seyn, z. B. Irritabilität und Sensibilität, Sthenisch und Asthenisch ist leere Bestimmtheit; aber β) ist es auch nothwendig, die Realität in der einfachen Bestimmtheit aufzufassen, — ihren Ausgangspunkt freilich nicht auf jene Weise. Aristoteles verläßt die Bestimmung in einer anderen Sphäre, wo sie nicht mehr diese Gestalt hat; aber zeigt, wie sie hier ist, oder welche Bewegung, Veränderung mit ihr vorgegangen. In seiner eigentlichen Spekulation ist Aristoteles so tief als Plato, und zugleich entwickelter und bewußter; und die Gegensätze erhalten eine höhere Bestimmtheit. Es fehlt bei Aristoteles freilich die schöne Form Plato's, diese Süßigkeit der Sprache (des Schwatzens), dieser Unterredungston, der ebenso lebendig, als gebildet und human ist. Allein wo wir Plato — in seinem Timäus — seine Idee spekulativ aussprechen (thetisch) sehen, sahen wir das Mangelhafte und Unreine sowohl daran, und das Reine entgeht ihr, da Aristoteles jenes rein, und dieß begriffen ausspricht. Wir lernen den Gegenstand in seiner Bestimmung und den bestimmten Begriff desselben kennen. Er sucht jeden Gegenstand zu bestimmen (*ὁρίζειν, ὅρος* angeben); weiter dringt er aber spekulativ in die Natur des Gegenstandes ein. Dieser Gegenstand bleibt aber in seiner konkreteren Bestimmung; er führt ihn selten auf abstrakte Gedankenbestimmungen zurück. Das Studium des Aristoteles ist so unerschöpflich. Die Darstellung ist schwer, weil er nicht auf allgemeinere Principien zurückführt. Um aristotelische Philosophie anzugeben, müßte man den besonderen Inhalt jedes Dings aufführen. Würde es Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten.

In diesem Zusammenbringen der Bestimmungen zu einem

Begriff ist Aristoteles groß und meisterhaft, so wie in der Einfachheit des Fortgangs, in dem Urtheil in wenig Worten. Es ist dieß eine Methode des Philosophirens, die eine sehr große Wirksamkeit hat, und die ebenso in unserer Zeit angewendet worden ist, z. B. bei den Franzosen. Sie verdient in weitere Anwendung zu kommen; denn es ist gut, die Bestimmungen der gewöhnlichen Vorstellung von einem Gegenstande zum Gedanken zu führen, und sie dann in der Einheit, in dem Begriff zu vereinigen. Aber allerdings erscheint diese Methode nach einer Seite empirisch, — und zwar nach der des Aufnehmens der Gegenstände, wie sie in der Vorstellung sind; es ist da keine Nothwendigkeit.

Auf dieselbe Weise, wie nun Aristoteles im Einzelnen verfährt, so verfährt er auch im Ganzen. Das Ganze des Universums, der geistigen und sinnlichen Welt, behandelt er so; aber diese Menge ist nur aufgeführt als eine Reihe von Gegenständen. Es ist dieß nun nicht Definition, Konstruktion u. s. f.; die Nothwendigkeit aufzuzeigen, kann man von dem Begriff der Philosophie damaliger Zeit nicht verlangen. Es ist eine empirische Seite des Nacheinander-Betrachtens der Gegenstände; aber es gehört mehr zur äußeren Manier, das Weitere ist auf das Tiefste spekulativ. Aristoteles verfährt nicht systematisch, daß er aus dem Begriff selbst entwickelte; sondern sein Fortgang gründet sich auf die angegebene Weise, eben so äußerlich anzufangen. Und so kommt es, daß er oft eine Bestimmung nach der anderen abhandelt, ohne ihren Zusammenhang aufzuzeigen.

(γ.) Das Zweite ist die Bestimmung seiner Idee. Die allgemeine Idee ist zunächst anzugeben mit den besonderen Hauptmomenten. Ganz im Allgemeinen ist zu sagen, daß Aristoteles mit der Philosophie überhaupt anfängt, und zuerst über die Würde der Philosophie sagt im zweiten Kapitel des ersten Buchs der Metaphysik: „Der Gegenstand der Philosophie sey das am meisten Wißbare (τὰ μάλιστα ἐπιστητά)," nämlich „das Erste und die Ursachen (τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια). Denn

durch diese und aus diesen wird alles Andere erkannt," das ist das Vernünftige; „die Principien werden nicht erkannt durch die Substrate (Subjekte, ὑποκείμενα)," darin liegt schon das Entgegengesetzte der gewöhnlichen Ansicht. Aristoteles hat erklärt für „die Hauptuntersuchung, das wesentlichste Wissen (ἀρχικωτάτη), die Erkenntniß des Zwecks; dieser aber ist das Gute eines jeden Dinges, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur." Dieß ist, wie Plato und Sokrates; der Zweck ist aber das Wahrhafte, Konkrete gegen die abstrakte platonische Idee. Er sagt dann über den Werth der Philosophie: „Da man, um die Unwissenheit zu fliehen, zu philosophiren angefangen: so erhellt, daß man um des Erkennens willen das Wissen verfolgt hat, und nicht um eines Nutzens oder Gebrauchs (χρήσεως) willen. Dieß zeigt sich auch nach dem ganz äußerlichen Gange (κατὰ τὸ συμβεβηκός). Denn erst, wenn man mit allen Nothwendigkeiten (den Bedürfnissen), und was zur Bequemlichkeit, fertig ist, hat man angefangen, eine solche (philosophische) Erkenntniß zu suchen. Wir suchen sie daher nicht um eines anderen Gebrauchs willen. Und so wie wir sagen, daß ein freier Mensch der ist, der um sein selbst willen ist, nicht um eines Anderen willen: so ist auch die Philosophie allein die freie unter den Wissenschaften; weil sie allein um ihrer selbst willen," das Erkennen des Erkennens wegen, „ist. Darum wird man sie mit Recht auch nicht für einen menschlichen Besitz halten;" sie ist nicht im Besitz eines Menschen. „Denn vielfach ist die Natur der Menschen abhängig (δούλη);" die Philosophie ist aber frei. „So daß, nach Simonides, Gott allein diesen Preis (γέρας) besitzt; unwürdig ist es aber des Menschen, die Wissenschaft, die ihm gemäß (gegeben, τὴν καθ᾽ αὑτὸν ἐπιστήμην), nicht zu suchen. Wenn aber die Dichter etwas sagen (λέγουσί τι), und der Neid (τὸ φθονεῖν) die Natur des Göttlichen ist: so müßten Alle, die höher hinauswollen, unglücklich seyn (εἰκὸς δυστυχεῖς εἶναι πάντας τοὺς περιττούς);" die Nemesis be-

straft eben, was sich über das Gewöhnliche erhebt, und macht Alles wieder gleich. „Aber das Göttliche kann nicht neidisch seyn," d. h. das, was es ist, nicht mittheilen, nicht gemeinschaftlich haben wollen (wie Licht durch Anzünden, opfert es sich nicht auf), so daß den Menschen diese Wissenschaft nicht zukomme; „und nach dem Sprichwort lügen die Poeten viel, und es ist nicht dafür zu halten, daß irgend eine geehrter (höher zu achten, τιμιωτέραν) sey. Denn die die göttlichste ist, ist die geehrteste;" was das Vortrefflichste hat und mittheilt, ist geehrt, — die Götter sind also zu ehren, darum weil sie diese Wissenschaft haben. „Gott ist gehalten (δοκεῖ) für die Ursache und das Princip von Allem; und darum hat Gott sie auch allein, oder am meisten." Aber eben deshalb ist es nicht des Menschen unwürdig, dieses höchste Gut, was seiner gemäß, — diese Gott gehörende Wissenschaft, — suchen zu wollen. „Nothwendiger sind auch wohl alle anderen Wissenschaften, als die Philosophie; keine aber ist vortrefflicher."

Das Nähere der aristotelischen Philosophie anzugeben, ist schwierig; er ist viel schwerer, als Plato, zu verstehen. Dieser hat Mythen, über das Dialektische kann man weggehen und doch sagen, man habe den Plato gelesen; bei Aristoteles geht es aber gleich ins Spekulative. Aristoteles scheint immer nur über Einzelnes, Besonderes philosophirt zu haben, und nicht zu sagen, was das Absolute, Allgemeine, was Gott ist; er geht immer von Einzelnem zu Einzelnem fort. Er nimmt die ganze Masse der Vorstellungswelt vor, und geht sie durch: Seele, Bewegung, Empfindung, Erinnerung, Denken, — sein Tagewerk, was ist, — wie ein Professor seine Arbeit im halbjährigen Kursus; und scheint nur das Wahrhafte im Besonderen, nur Besonderes erkannt zu haben, eine Reihe von besonderen Wahrheiten, — das Allgemeine hebt er nicht heraus. Dieß hat nichts Glänzendes; er scheint nicht zur Idee, dem Allgemeinen sich erhoben zu haben, — wie Plato von den Ideen, ihrer Herrlich-

keit spricht, — führt das Einzelne nicht darauf zurück. α) Die allgemeine Idee hat er nicht logisch herausgehoben — seine sogenannte Logik ist etwas Anderes —, so wäre sie für die Methode als der eine Begriff in Allem zu erkennen; β) Nichts als das Eine Absolute, — sondern es (die Idee Gottes) erscheint so auch als ein Besonderes an seiner Stelle neben den Anderen, aber ist alle Wahrheit: „Es giebt Pflanzen, Thiere, Menschen, dann auch Gott, das Vortrefflichste." Wie schon bemerkt, geht Aristoteles ganze Reihen von Begriffen durch, aus denen wir aber nur von einzelnen, vom Besonderen Proben, nähere Vorstellungen geben wollen.

Ich will zuerst von seiner Metaphysik, von ihren Bestimmungen sprechen; dann den Grundbegriff der Natur angeben, wie er sich bei Aristoteles macht; drittens will ich vom Geist, von der Seele Einiges erwähnen; und zuletzt noch von seinem logischen Begriff besonders sprechen.

1. Die Metaphysik.

Das Allgemeine seines Begriffs ist anzugeben. Seine spekulative Idee ist vorzüglich aus den Büchern der Metaphysik zu schöpfen. Allein diese hat die ganz eigene Schwierigkeit in ihrer Zusammensetzung, daß entweder mehrere Schriften in Eins zusammengefügt; oder, wenn der Körper dieser Schrift so Eins ist, wie es auch wieder wegen des allgemeinen Zusammenhangs scheint: so kann nicht gesagt werden, daß ordnungsmäßig und klar verfahren sey. Metaphysik ist nicht ein Name des Aristoteles, auch von Aelteren ist sein Werk nicht unter diesem Namen gekannt; was bei uns Metaphysik, hieß Aristoteles *πρώτη φιλοσοφία*. *)

Die reine Philosophie oder Metaphysik unterscheidet Aristoteles sehr bestimmt von den anderen Wissenschaften als „die

*) *Metaphys. VI, 1; Physic. II, 2; I, 9.*

Wissenschaft dessen, was ist, insofern es ist, und was ihm an und für sich selbst zukommt." *) Auf die Bestimmung dessen, was nun dieß Wesen ist, — diese Substanz (οὐσία) zu erkennen, — geht Aristoteles **) vorzüglich. In dieser Ontologie oder, wie wir es nennen, Logik untersucht und unterscheidet er genau die vier Principien: α) die Bestimmtheit oder Qualität als solche, wodurch etwas Dieses ist; β) die Materie (ὕλη); γ) das Princip der Bewegung; und δ) das Princip des Zwecks oder des Guten. ***)

Die Idee des Aristoteles ist unterschieden von der des Plato. Und zwar bestimmt Plato die Idee als das Gute, als den Zweck, als das Allgemeine überhaupt; Aristoteles aber geht weiter. Wir haben davon gesprochen, daß die Idee bei Plato in sich wesentlich konkret, in sich bestimmt ist. Insofern die Idee nun in sich selbst bestimmt ist, so ist das Verhältniß der Momente in ihr näher zu fassen, herauszuheben; und diese Beziehung der Bestimmungen auf einander ist nun als Thätigkeit überhaupt aufzufassen. Uns ist geläufig, das Mangelhafte von dergleichen im Bewußtseyn zu haben, das Mangelhafte der Idee, des Allgemeinen, des Gedankens, des Begriffs, dessen, was nur an sich ist. Das Allgemeine hat damit, daß es Allgemeines ist, noch keine Wirklichkeit; die Thätigkeit der Verwirklichung ist noch nicht gesetzt, das Ansich ist so ein Träges. Vernunft, Gesetze u. s. f. sind so abstrakt; aber das Vernünftige, als sich verwirklichend, erkennen wir als nothwendig, — um auf solch' Allgemeines, solche Vernunft, solche Gesetze so viel zu halten. Das Platonische ist im Allgemeinen das Objektive, aber das Princip der Lebendigkeit, das Princip der Subjektivität, fehlt darin; und dieß Princip der Lebendigkeit, der Subjektivität, nicht in dem Sinne einer zufälligen, nur besonderen Subjekti-

*) *Metaphys. IV*, 1.
**) *eod. VII*, 1.
***) *eod. I*, 3.

vität, sondern der reinen Subjektivität, ist Aristoteles eigenthümlich.

So ist bei Aristoteles auch das Gute, der Zweck, das Allgemeine die Grundlage, das Substantielle; und dieß Allgemeine, den Zweck macht er geltend, hält ihn fest im Gegensatz gegen Heraklit und gegen die Eleaten. Das Werden des Heraklit ist eine richtige, wesentliche Bestimmung; aber die Veränderung entbehrt noch der Bestimmung der Identität mit sich, der Festigkeit, der Allgemeinheit. Der Strom verändert sich immer — aber er ist auch perennirend —, und ist noch mehr ein Bild, eine allgemeine Existenz; woraus denn sogleich sichtbar ist, daß er vorzüglich gegen Heraklit und Andere streitet, „daß Seyn und Nichtseyn nicht dasselbe ist:" oder den berühmten Satz des Widerspruchs begründet, „daß ein Mensch nicht zugleich ein Schiff sey." *) Es erhellt sogleich, daß Aristoteles nicht das reine Seyn oder Nichtseyn versteht, diese Abstraktion, die wesentlich nur das Uebergehen des Einen in das Andere ist; sondern unter dem, **was ist**, versteht er wesentlich die Substanz, Idee. Aristoteles fragt nur nach dem, was das Bewegende ist; und dieß ist der *λόγος*, der Zweck. Wie er gegen das Princip der bloßen Veränderung das Allgemeine festhält: so macht er im Gegentheil gegen die Pythagoräer und gegen Plato, gegen die Zahl, die Thätigkeit geltend. Thätigkeit ist auch Veränderung, aber Veränderung als identisch mit sich bleibend, — ist Veränderung, aber innerhalb des Allgemeinen gesetzt als die sich selbst gleiche Veränderung: ist ein Bestimmen, welches ist Sichselbstbestimmen. In der bloßen Veränderung ist dagegen das Erhalten seiner in der Veränderung noch nicht enthalten. Das Allgemeine ist thätig, bestimmt sich; und der Zweck ist das Sichselbstbestimmen, was sich realisirt. Dieß ist die **Hauptbestimmung**, auf die es bei Aristoteles ankommt.

---

*) *Metaphys. IV*, 3—6.

Das Nähere sind nun die zwei Hauptformen, welche er bestimmt: α) als die der Möglichkeit (*δύναμις*, potentia); und β) der Wirklichkeit (*ἐνέργεια*, actus), noch bestimmter der Entelechie (*ἐντελέχεια*), welches in sich Zweck und Realisirung des Zwecks ist. Dieß sind Bestimmungen, die allenthalben bei Aristoteles *) vorkommen, und die man kennen muß, um ihn zu fassen. Der Hauptbegriff der Substanz ist, daß sie nicht nur Materie ist. **) Alles Seyende enthält Materie, alle Veränderung erfordert ein Substrat (*ὑποκείμενον*), an dem sie vorgeht. Die Materie selbst aber ist nur die Potenz, eine Möglichkeit, sie ist nur *δυνάμει*, — nicht die Wirklichkeit, dieß ist die Form; daß sie wahrhaft sey, dazu gehört Form, Thätigkeit. ***) *Δύναμις* heißt gar nicht Kraft bei Aristoteles (Kraft ist vielmehr unvollkommene Gestalt der Form), sondern mehr Möglichkeit, Vermögen, nicht die unbestimmte Möglichkeit; *ἐνέργεια* aber ist die reine Wirksamkeit aus sich selbst. Durch das ganze Mittelalter waren diese Bestimmungen wichtig. *Δύναμις* ist Anlage, das Ansich, das Objektive bei Aristoteles; dann das abstrakt Allgemeine überhaupt, die Idee, sie ist nur potentiâ. Erst die Energie, die Form ist die Thätigkeit, das Verwirklichende, die sich auf sich beziehende Negativität. Wenn wir dagegen sagen, das Wesen: so ist damit noch nicht Thätigkeit gesetzt; Wesen ist nur an sich, ist nur Möglichkeit, ist ohne unendliche Form. Die Materie ist nur das, was an sich ist; denn wenn sie alle Formen annehmen kann, so ist sie eben nicht selbst das formirende Princip. Dabei hat die wesentlich absolute Substanz Möglichkeit und Wirklichkeit, Form und Materie, nicht von einander getrennt. Die Materie ist nur eine Möglichkeit, die Form giebt ihr die Wirklichkeit; aber so ist Form nicht ohne Materie oder die Möglichkeit, — die Materie ist gewöhnlich im gemeinen Le-

*) *Metaphys. IX*, 1 — 7; *etc.*
**) *eod. VII*, 3.
***) *eod. VIII*, 1 — 2.

ben das Substantielle. Energie ist konkreter Subjektivität, Möglichkeit das Objektive; das wahrhaft Objektive hat allerdings auch Thätigkeit in sich, wie das wahrhaft Subjektive auch δύναμις.

Aus dieser Bestimmung erhellt eine Art des Gegensatzes der aristotelischen Idee gegen die platonische. Aristoteles polemisirt oft gegen die Zahlen und Ideen. Plato drückt das Wesen mehr als das Allgemeine aus, wodurch das Moment der Wirklichkeit ihm zu fehlen oder wenigstens in den Hintergrund zu stehen kommen scheint. Und in der That ist dieß negative Princip auch nicht so unmittelbar ausgedrückt, aber wesentlich ist es daran, wenn es die Einheit Entgegengesetzter ist; denn diese Einheit ist wesentlich negative dieser Entgegengesetzten, was ihr Andersseyn, Entgegensetzung aufhebt, und sie in sich zurückführt. Was als Wirklichkeit, Energie ausgedrückt ist, ist eben diese Negativität, Thätigkeit, thätige Wirksamkeit: sich selbst, dieses Fürsichseyn entzweien, die Einheit aufheben, und die Entzweiung setzen, — nicht mehr Fürsichseyn, sondern Seyn-für-Anderes, also Negativität gegen die Einheit. Die Idee ist mehr: Das Aufheben der Entgegengesetzten, aber Eins der Entgegengesetzten ist selbst die Einheit. Wenn bei Plato das affirmative Princip, die Idee als nur abstrakt sich selbst gleich, das Ueberwiegende ist: so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben. *)

Was Aristoteles gegen die platonischen Ideen einwendet, ist weitläufig. **) Er findet diese Principe nicht genügend. (Wir sahen oben schon, daß auch Aristoteles das Allgemeine, den Zweck, aber hauptsächlich das Princip der Individuation auf-

---

*) *cf. Metaphys. VII*, 13: ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει.
**) eod. I, c. 7, 9.

stellt.) Die Thätigkeit, Wirklichkeit sey nicht in ihnen zu finden; daß die wirklichen Dinge Theil haben an den Ideen (παραδείγματα), sey leeres Gerede (κενολογεῖν) und Metaphern. Es gebe so viele Bestimmtheiten, als Dinge. Es enthalte Widersprüche, selbstständige Gattungen anzunehmen: Sokrates, Mensch, zweifüßig, Thier.

Aristoteles unterscheidet an der Substanz, insofern die Momente Thätigkeit und Möglichkeit nicht in Eins, sondern noch getrennt erscheinen, mannigfache Momente. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses der Form zur Materie, der Energie zur Möglichkeit, und die Bewegung dieses Gegensatzes giebt die unterschiedenen Weisen der Substanz. Hier geht Aristoteles nun die Substanzen durch; und sie erscheinen bei ihm mehr als eine Reihe von verschiedenen Arten der Substanzen, nach einander betrachtet, als in ein System zusammengebracht. Deren sind einige Hauptbestimmungen unter anderen folgende drei Momente.

a. „Die sinnliche empfindbare Substanz,“ *) eine endliche Substanz, ist nur nach dieser Form, die die einer Materie hat, von der die Form unterschieden ist, eine äußerliche ist. Dieß macht die Natur des Endlichen überhaupt aus, Trennung der Form, des Aeußerlichen, von der Materie; die Form an ihr ist auch das Wirksame, der Form kommt die Thätigkeit zu, — aber sie ist hier äußerlich, unterschieden von der Materie. „Die sinnliche Substanz,“ sagt Aristoteles, „hat die Veränderung an ihr, aber so, daß sie in das Entgegengesetzte übergeht. Eins dieser Entgegengesetzten bleibt, das andere verschwindet; das Dritte außer diesen Entgegengesetzten, was sich erhält, das Dauernde in dieser Veränderung ist die Materie. Die Haupt-Kategorien,“ die er nennt, „sind die vier Unterschiede, nämlich: α) nach dem Was (κατὰ τὸ τί)“ — εἶδος, dem Zweck, der einfachen Bestimmung —; β) „oder nach der Qualität (ποιόν),“ den wei-

*) *Metaphys. XII, 1—2; VII, 7.*

teren Eigenschaften; γ) „oder Quantität (ποσόν); δ) oder Wo (ποῦ)." Es sind die Kategorien von: α) „Entstehung und Untergang nach dem Was (κατὰ τόδε)," dem bestimmten Wesen; β) „Vermehrung und Verminderung nach der Quantität; γ) Veränderung nach den Eigenschaften (πάθος)" — wohl nach dem ποιόν —; δ) „Bewegung nach dem Orte. Die Materie ist" das todte Substrat, das Subjekt, „die Grundlage, an der die Veränderung vorgeht;" die Materie leidet Veränderungen. „Die Veränderung selbst ist aus dem, was der Möglichkeit nach ist, in die Wirklichkeit; das mögliche Weiße verändert sich ins wirkliche Weiße. Nicht aus dem Nichts entstehen nach Zufall die Dinge; sondern Alles entsteht aus einem Seyenden," — Identität. „Das Mögliche heißt also selbst ein Seyendes;" dieß, als allgemein in sich Seyendes, bringt diese Bestimmungen herbei, ohne eine aus der anderen aufzuzeigen. „Die Materie ist das Einfache, — die Möglichkeit" näher bestimmt „ist dieselbe, aber als entgegengesetzt; Etwas wird nur diese Materie in der Wirklichkeit, das seine Materie auch der Möglichkeit nach war." Es ist also gesetzt: α) Materie, das allgemeine Wesen, Substrat der Veränderung, gleichgültig gegen das Entgegengesetzte; β) die Bestimmtheiten, das Negative, gegen einander; γ) das Bewegende, die reine Thätigkeit. So erscheinen an der sinnlichen Substanz die Momente verschieden, aber noch nicht die Rückkehr in sich; aber die Thätigkeit ist das Negative, welches ideell das Entgegengesetzte in sich enthält (eins aufhebt), — also schon auch das, was werden soll.

b. Eine höhere Art*) ist die, wo die Thätigkeit hereinkommt, die Energie, der actus überhaupt, das abstrakt Negative, aber enthaltend das, was werden soll; die sinnliche Gestalt an ihr ist nur die Veränderung. Insofern also nun die Thätigkeit das enthält, was werden soll, ist sie der Verstand

*) *Metaphys. IX, 2; VII, 7; XII, 3.*

(νοῦς); und sein Inhalt ist der Zweck (εἶδος), und dieser ist dieß, durch die Thätigkeit, die Energie, gesetzt, verwirklicht zu werden. Die Momente näher bestimmt, so ist Materie das Subjekt der Veränderung, — auch hier haben wir Materie, δύναμις. Die beiden Extreme sind die Materie (Möglichkeit), und der Gedanke (Wirksamkeit), — ein Mal das passive Allgemeine, das andere Mal das thätige Allgemeine. In diese beiden Momente selbst fällt die Veränderung nicht; denn sie sind das Ansichseyende, Allgemeine als solche in entgegengesetzter Form. „Was verändert wird, ist Etwas" (die Bestimmtheit), „und geht von einem Anderen ins Andere" (in das Entgegengesetzte) „über, durch ein Anderes, von dem es bewegt wird; worin" (Ort), — „die Materie: und zu was, — die Idee," Zweck, das Allgemeine. — (Insofern dieß Allgemeine das Bewegende ist, heißt es Ursache, ἀρχή, insofern es aber Zweck ist, ist es der Grund, αἰτία.) *) — Aber die Form ist die Einheit Beider, besteht aus Materie oder Substrat, und Thätigkeit; was Aristoteles nicht weiter erläutert, wie sie an dieser sind, — entgegengesetzt als Aufzuhebendes und zu Setzendes. Das Thätige setzt seinen Inhalt in die Wirklichkeit, der Inhalt bleibt derselbe; es ist aber noch Materie, die von der Thätigkeit verschieden ist, wenn auch beide verbunden sind. Bei der sinnlichen Substanz ist das Thätige noch ganz verschieden von der Materie. Der νοῦς ist aber an sich für sich bestimmt, dieser Inhalt wird actu; aber der Verstand bedarf so noch der Materie, mit der er noch nicht identisch ist, — sie ist vorausgesetzt. Das, was gewöhnlich bei Aristoteles als Energie vorkommt, kommt auch als Entelechie vor. Dieß ist näher dieselbe Begriffsbestimmung der Energie, aber insofern sie freie Thätigkeit ist und den Zweck in sich selbst hat, ihn sich selbst setzt, und thätig ist, ihn sich zu setzen, — Bestimmen, als Bestimmen des Zwecks, Realisiren des Zwecks. Die Seele ist

*) *Metaphys. V*, 1—2.

wesentlich Entelechie, λόγος, — allgemeines Bestimmen, was sich setzt, sich bewegt.

c. Der höchste Punkt ist aber vielmehr, wo δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια vereint sind. Die absolute Substanz, das Wahrhafte, Anundfürsichseyende, bestimmt sich hier bei Aristoteles *) näher so, daß sie das „Unbewegte," Unbewegliche „und Ewige" ist, aber das zugleich „bewegend," reine „Thätigkeit," actus purus, ist. Dieß das allgemeine Moment. Wenn es in neueren Zeiten neu geschienen hat, das absolute Wesen als reine Thätigkeit zu bestimmen: so sehen wir dieß aus Unwissenheit des aristotelischen Begriffs. Die Scholastiker haben dieß mit Recht für die Definition Gottes angesehen: Gott ist die reine Thätigkeit, ist das, was an und für sich ist; er bedarf keines Materials, — keinen höheren Idealismus giebt es nicht. Oder anders ausgedrückt: Er ist die Substanz, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit hat, deren Wesen (potentia) Thätigkeit selbst ist, wo Beides nicht getrennt ist; an ihr ist die Möglichkeit nicht von der Form unterschieden, sie ist es, die ihren Inhalt, ihre Bestimmungen selbst, sich selbst producirt. Hier unterscheidet sich Aristoteles von Plato, und polemisirt aus diesem Grunde gegen Zahl, die Idee und das Allgemeine, weil, „wenn dieß" unbewegt, seyend an und für sich, „nicht als Thätigkeit, Wirksamkeit bestimmt wird, keine Bewegung ist;" es ist nicht identisch mit der reinen Thätigkeit, sondern als ruhend aufgefaßt. Die ruhenden Ideen, Zahlen Plato's bringen nichts zur Wirklichkeit; das Absolute ist in seiner Ruhe zugleich absolute Thätigkeit. Energie nennt er auch Entelechie; sie hat ein τέλος in sich, ist nicht nur formelle Thätigkeit, wo der Inhalt sonst woher kommt. „Es ist möglich, daß das, was Möglichkeit hat" (δυνάμει ist, das Ding an sich, — mit solcher leeren Abstraktion hat Aristoteles nichts zu thun), „nicht thätig (wirk-

*) *Metaphys. XII*, 6; (*cf. IX*, 8); XII, 7.

lich) ist (ἐνεργεῖν); es hilft also nichts, die Substanzen (οὐσίας) ewig zu machen, wie die Ideen (τὰ εἴδη)" des Platon und die Zahlen der Pythagoräer, „wenn nicht ein Princip, das bewegen kann (μεταβάλλειν, des Bestimmens), darin ist. Wenn die ἀρχὴ sich nicht bewegt, so ist sie nicht thätig, und ihre οὐσία ist nur eine δύναμις; das, was der Möglichkeit nach ist, kann auch nicht seyn. Es muß also ein Princip geben, dessen Substanz als Thätigkeit (Bewegung) gefaßt werden muß." Wirksamkeit gehört ihr selbst an; so ist beim Geist die Energie die Substanz selber.

„Diese Substanz ist ferner ohne Materie;" denn die Materie ist als solche gesetzt als das Passive, woran die Veränderung vorgeht, das daher nicht unmittelbar (schlechthin) Eins ist mit der reinen, wesentlichen Thätigkeit. Hier die Weise, wie auch sonst, ein Prädikat nur zu verneinen, aber was seine Wahrheit, ist nicht gesagt; die Materie ist jenes Moment des unbewegten Wesens. „Es scheint hier aber der Zweifel zu entstehen. Denn alles Thätige scheint δύνασθαι, aber nicht alles Mögliche (δυνάμενον) zu energiren; so daß die Möglichkeit das Erste (πρότερον) zu seyn scheint," — sie ist das Allgemeine. Alles Energische hat auch Möglichkeit, aber es giebt auch Möglichkeit, die nicht energirt; so könnte man denken, die Möglichkeit stände höher. „Aber wenn es so wäre, so würde Nichts der Seyenden (οὐδὲν τῶν ὄντων) seyn; denn es ist möglich, daß es zwar seyn könnte, aber noch nicht wäre (ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι, μήπω δ' εἶναι). Die Energie ist das Höhere, Frühere" (prius), „als die Möglichkeit." Aristoteles bemerkt in dieser Rücksicht: „Es ist daher nicht zu sagen, wie die Theologen sagen, daß zuerst in unendlicher Zeit ein Chaos" (Kronos) „oder die Nacht" — die Materie das erste Seyende — „war, oder wie die Physiker, daß Alles zumal. Denn wie könnte Etwas seyn, wenn Nichts der Wirklichkeit nach Ursache wäre (μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον)? Denn die Materie be-

wegt nicht sich selber, sondern der Werkmeister. Leucipp und Plato sagen, die Bewegung sey immer; aber sie sagen nicht, warum (διὰ τί). Die reine Thätigkeit ist vor (πρότερον) der Möglichkeit, nicht der Zeit nach, sondern dem Wesen nach," — diese ein untergeordnetes, vom Allgemeinen entferntes Moment; denn das absolute erste Wesen ist „das, was in gleicher Wirksamkeit sich immer gleich bleibt." Bei jener Voraussetzung eines Chaos u. s. f. wird eine Wirksamkeit gesetzt, die auf Anderes geht, nicht auf sich selbst, eine Voraussetzung hat; das Chaos ist nur Möglichkeit.

Als das Wesen, das Wahrhafte, ist also zu setzen, was sich in sich selbst, also „im Kreise, bewegt; und dieß ist nicht nur in der denkenden Vernunft zu sehen, sondern auch durch die That (ἔργῳ)," — d. i. es ist vorhanden, existirt realiter in der sichtbaren Natur. Dieß folgt aus der Bestimmung des absoluten Wesens, als thätigen, das in die Wirklichkeit, gegenständliche Weise, treten macht. Als das sich Gleiche, was sichtbar ist, ist dieß absolute Wesen „der ewige Himmel;" die zwei Weisen der Darstellung des Absoluten sind denkende Vernunft und ewiger Himmel. Der Himmel ist aber bewegt; „er ist aber auch ein Bewegendes." Da das Kuglichte „Bewegendes und Bewegtes ist, so ist eine Mitte, welche bewegt, das Unbewegte ist, — selbst zugleich eine Substanz und die Energie;" sie bestimmt dem Aristoteles den Kreis der in sich zurückkehrenden Vernunft, — mit neueren Bestimmungen gleichlautend. Das Unbewegte, was bewegt, — dieß ist eine große Bestimmung; das Sichselbstgleichbleibende, die Idee, bewegt und bleibt in der Beziehung auf sich selbst. Er erläutert dieß folgendermaßen: „Sein Bewegen ist auf folgende Weise bestimmt. Dasjenige bewegt, was begehrt wird und gedacht wird; dieß, was begehrt wird und gedacht wird, ist selbst unbewegt," *) ruhend. Es ist Zweck; dieser In-

*) l. l.: τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα· τούτων δὲ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά.

halt oder Zweck ist aber das Begehren und Denken selbst; solcher Zweck heißt Schönes, Gutes. „Was begehrt wird, ist das, was als schön erscheint" (gefällt), „dessen Erstes" oder Zweck, „was mit dem Willen gewollt wird, ist, was schön ist." Es ist als gegenständliches Wesen gesetzt, was „wir aber begehren, weil es so erscheint," gegeben ist; „mehr als daß es so erscheint, weil wir es begehren." Denn dann wäre es schlechthin durch die Thätigkeit gesetzt; es selbst ist selbstständig, unser Begehren wird erst erweckt. „Das" wahre „Princip ist" hierin aber „das Denken; denn der Gedanke wird nur von dem Gedachten bewegt." Der Gedanke hat Gegenstand; er ist das Unbewegte, welches bewegt. Aber dieser Inhalt ist selbst ein Gedachtes, so selbst Produkt des Gedankens; es ist unbewegt, und so ganz identisch mit der Thätigkeit des Denkens. Hier im Denken ist so diese Identität vorhanden; das, welches bewegt wird, und welches bewegt, ist dasselbe. „Dieß Gedachte aber" (man traut kaum seinen Augen) „ist die andere Reihe an und für sich selbst, ist sich selbst sein eigenes Element," — der als gegenständlich gesetzte an und für sich seyende Gedanke; „und dieses anderen Elements Substanz ist die erste: die erste Ursache ist einfach — nicht Eins —, und die reine Thätigkeit." *) Die οὐσία dieses Gedankens ist das Denken; dieses Gedachte ist also die absolute Ursache, selbst unbewegt, aber identisch mit dem Gedanken, der von ihm bewegt wird. „Das Schöne und das Beste" (die Pflicht, das Anundfürsichseyende, Endzweck) „ist eben solches," — ein Unbewegtes, das bewegt. „Daß aber das Umweswillen zum Unbewegten gehört, zeigt der Begriff." **) — „Was bewegt wird, kann sich auch anders verhalten. Der Trieb (φορά) über-

---

*) l. l.: νοητὸν δὲ ἑτέρα συστοιχία (ein gutes Wort, — ein Element, mit sich selbst zu bestimmen) καθ᾽ αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῶς καὶ κατ᾽ ἐνέργειαν.

**) l. l.: ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι᾽ αὑτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ᾽ ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ.

haupt ist die erste Veränderung; die erste ist die Kreisbewegung, diese aber wird von jenem bewegt." Jenes, der Begriff, principium cognoscendi, ist auch das Bewegende, principium essendi; er spricht es als Gott aus, und zeigt die Beziehung auf das einzelne Bewußtseyn.

„Die erste Ursache ist nothwendig. Nothwendig wird auf dreierlei Weisen gesagt: α) durch Gewalt, was gegen die Neigung (παρὰ τὴν ὁρμήν); β) das Zweite, ohne welches nicht das Gute; γ) was nicht auf eine andere Weise seyn kann, sondern schlechthin ist. An einem solchen Princip des Unbewegten ist nun der Himmel aufgehangen, und die ganze Natur," — das sichtbare Ewige, und das sichtbare Veränderliche. Dieses System dauert ewig und bleibt immer so. „Uns," als Einzelnen, „ist nur eine kurze Zeit ein Aufenthalt, Leben, welches das vortrefflichste ist, darin vergönnt. Jenes aber ist immer so; uns aber ist es unmöglich. Weil aber dessen Thätigkeit" (ἐνέργεια τούτου, des Himmels) „selbst auch Genuß (ἡδονή) ist: so ist deswegen Wachen, Empfinden und das Denken (νόησις) das Genußreichste," — entgegengesetzt dem Schlafen; „Hoffnungen aber und Erinnerungen" (sind erst Genuß) „um dieser willen," weil sie Energien sind. „Das Denken aber, das rein für sich selbst ist, ist ein Denken dessen, was das Vortrefflichste an und für sich selbst ist," — absoluter Endzweck für sich selbst. Dieser Endzweck ist der Gedanke selbst; die Theorie ist daher das Vortrefflichste. „Der Gedanke (ὁ νοῦς) denkt aber sich selbst durch Annahme (μετάληψιν, Aufnahme) des Gedachten (νοητοῦ)" als seines Gegenstandes, so ist er receptiv: „er wird aber gedacht, indem er berührt und denkt (νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν); so daß der Gedanke und das Gedachte dasselbe ist," der Gegenstand schlägt um in Aktivität, Energie.

Das Haupt-Moment in der aristotelischen Philosophie ist, daß das Denken und das Gedachte Eins ist, — daß das Objektive und das Denken (die Energie) ein und dasselbe ist.

„Denn das Aufnehmende des Gedachten und des Wesens ist der Gedanke." Das Denken ist das **Denken des Denkens**. Vom Denken sagt Aristoteles: „Es wirkt, insofern es hat" (oder: sein Besitz ist Eins mit seiner Wirksamkeit); „so daß Jenes" (das Wirken, die Thätigkeit) „mehr göttlich ist, als dasjenige, was die denkende Vernunft (*νοῦς*) Göttliches zu **haben** meint" (das *νοητόν*). *) Nicht das Gedachte ist das Vortrefflichere, sondern die Energie selbst des Denkens. „Die Spekulation (*ἡ θεωρία*) ist so das Erfreulichste" (Seligste, *ἥδιστον*) „und Beste" (Höchste). „Wenn nun Gott immer so wohl daran ist, als wir zuweilen (*εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτὲ, ὁ θεὸς ἀεί*)" — bei uns als einzelner Zustand, Gott ist dieß ewige Denken selbst —: „so ist er bewundernswürdig (*θαυμαστόν*); wenn noch mehr, — noch bewundernswürdiger." (Die Menschen sind durch das Bewundern — Ahnen, Anschauen, Wissen eines Höheren — zur Philosophie gekommen.) **) „So ist er aber daran (*ἔχει δὲ ὧδε*). Es ist aber auch Leben in ihm vorhanden. Denn die Wirksamkeit des Gedankens ist Leben" (*καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή*). Besser: Denn das Leben des *νοῦς* ist Wirksamkeit. „Er aber ist die Wirksamkeit (*ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια*); die auf sich selbst gehende Wirksamkeit ist dessen vortrefflichstes und ewiges (*ἀΐδιος*) Leben. Wir sagen aber, daß Gott ein ewiges und das beste Leben sey. — Diese *οὐσία* ist ferner keine Größe."

Der Begriff sagt: Das Wahre ist die Einheit des Subjektiven und Objektiven, und darum weder das Eine noch das Andere, wie sowohl das Eine als das Andere. In diesen tiefsten spekulativen Formen hat Aristoteles sich herumgearbeitet. Das Ansich, der Gegenstand, ist nur die *δύναμις*, das Mögliche;

---

*) *l. l.: τὸ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥςτε ἐκεῖνο* (daß er sich selbst denkt) *μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν.*

**) *Metaphys. I, 2.*

das Wahrhafte ist ihm diese Einheit selbst. Einheit ist schlechter Ausdruck; sie ist Abstraktion, bloßer Verstand. Die Philosophie ist nicht Identitätssystem; das ist unphilosophisch. So ist es bei Aristoteles auch nicht trockene Identität; sie ist nicht das *τιμιώτατον*, Gott, sondern dieß ist die Energie. Sie ist Thätigkeit, Bewegung, Repulsion, — und so nicht todte Identität; sie ist im Unterscheiden zugleich identisch mit sich. Wenn Aristoteles die stroherne Verstandes-Identität oder die Erfahrung (nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu) zum Princip gemacht hätte: so wäre er niemals zu solcher spekulativen Idee (*νοῦς* und *νοητόν*) gekommen. Möglichkeit und Wirklichkeit sind identisch; *νοῦς* ist auch *δύναμις*, aber nicht Möglichkeit das Allgemeinere — darum Höhere —, sondern Einzelnheit, Thätigkeit. Er unterscheidet zweierlei *νοῦς*, den aktiven und passiven. Der *νοῦς* als passiv ist nichts Anderes als das Ansich, die absolute Idee als an sich betrachtet, der Vater; aber erst als Thätiges wird es gesetzt. Jedoch dieß Erste, Unbewegte, als von der Thätigkeit unterschieden, als passiv, ist doch als Absolutes die Thätigkeit selbst. Dieser *νοῦς* ist Alles an sich; aber es ist erst Wahrheit durch die Thätigkeit.

Das Denken ist dem Aristoteles ein Gegenstand, wie die anderen, — eine Art von Zustand. Er sagt nicht, es sey allein die Wahrheit, Alles sey Gedanke; sondern er sagt, es ist das Erste, Stärkste, Geehrteste. Daß der Gedanke, als das zu sich selbst sich Verhaltende, sey, die Wahrheit sey, sagen wir. Ferner sagen wir, daß der Gedanke alle Wahrheit sey; nicht so Aristoteles. Ebenso haben wir in der Vorstellung Empfindung u. s. w. als Wirkliches neben dem Denken. Wie jetzt die Philosophie spricht, drückt sich Aristoteles nicht aus; dieselbe Ansicht liegt aber durchaus zu Grunde. Eben dieß ist die spekulative Philosophie des Aristoteles, Alles denkend zu betrachten, in Gedanken zu verwandeln. Aristoteles denkt die Gegenstände, und indem sie als Gedanken sind, sind sie in ihrer Wahrheit; das

ist ihre οὐσία. Das heißt nicht, daß die Gegenstände der Natur darum selbst denkend seyen. Die Gegenstände sind subjektiv von mir gedacht; dann ist mein Gedanke auch der Begriff der Sache, und dieser ist die Substanz der Sache. In der Natur existirt der Begriff nicht als Gedanke in dieser Freiheit, sondern hat Fleisch und Blut; er hat aber eine Seele, und diese ist sein Begriff. Was die Dinge an und für sich sind, erkennt Aristoteles; und das ist ihre οὐσία. Der Begriff ist nicht für sich selbst, aber er ist, durch Aeußerlichkeit verkümmert. Die gewöhnliche Definition von Wahrheit ist: „Wahrheit ist Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande." Aber die Vorstellung selbst ist nur eine Vorstellung, ich bin mit meiner Vorstellung (ihrem Inhalte) noch gar nicht in Uebereinstimmung; ich stelle Haus, Balken vor, das bin ich noch nicht, — Ich und Hausvorstellung sind ein Anderes. Nur im Denken ist wahrhafte Uebereinstimmung des Objektiven und Subjektiven vorhanden; das bin Ich. Aristoteles findet sich also auf dem höchsten Standpunkt; man kann nichts Tieferes erkennen wollen. Es hat nur immer selbst die Form, daß er von Vorstellungen anfängt, von empirischen Zuständen des Denkens, z. B. von Schlaf, Müdigkeit; davon separirt er aber dann das Denken. Aristoteles spricht nur von νοῦς, nicht von einer besonderen Natur des νοῦς.

Hier löst Aristoteles *) nun noch viele Zweifel, ob z. B. der Gedanke zusammengesetzt, ob die Wissenschaft die Sache selbst sey. „Es entstehen noch einige Zweifel (ἀπορίαι) wegen des νοῦς, denn er scheint unter Allem das Göttlichste; es hat einige Schwierigkeiten (sich vorzustellen), in welchen Bestimmungen oder Zuständen (wie er sich verhalte, daß) er dieß sey (πῶς δ᾽ ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη). α) Wenn er nichts denkt, sondern sich verhält, wie ein Schlafender, was wäre er vorzüglicher

*) Metaphys. XII, c. 9 (de mente divina ist die lateinische Inschrift).

(σεμνόν)? β) Wenn er aber denkt, und ihn aber ein Anderes dabei beherrschte (ἄλλο κύριον): so wäre das, was seine Substanz ist, nicht ein Gedanke (νόησις), sondern ein Vermögen (δύναμις, Kraft)." Alles ist Denken, immer ein Nichtruhendes; wir finden nicht auch ein Denken vor. „So wäre er nicht die beste (ἀρίστη) Substanz; denn wegen des Denkens (τοῦ νοεῖν," actu) „ist ihm seine Würde (τὸ τίμιον). γ) Ob nun der Gedanke (νοῦς) oder das Denken (νόησις) seine Substanz ist, was denkt er? Sich selbst oder ein Anderes? Und wenn ein Anderes, immer Dasselbe oder ein Anderes? Ist nun oder nicht verschieden, das Schöne zu denken oder das Zufällige?"

„α) Wenn der νοῦς nicht Gedanke (νόησις), sondern nur Vermögen (δύναμις) ist, so würde das fortgesetzte Denken ihm mühevoll seyn;" Kraft nutzt sich ab. „β) Alsdann," wenn der Gedanke nicht dieses Wahre wäre, so „wäre ein Anderes vortrefflicher, als der νοῦς, — das Gedachte (νοούμενον); und das Denken und der Gedanken befänden sich in dem, der das Schlechteste denkt, — daß dieses zu fliehen ist. Denn Einiges nicht zu sehen, ist besser, als es zu sehen; die νόησις wäre also nicht das Beste. Der νοῦς ist also dieß, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste (κράτιστον, das Mächtigste) ist, und er der Gedanke ist, d e r Gedanke des Gedankens (καὶ ἔστιν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις). Denn Wissen und Empfindung und Meinung und Ueberlegung s c h e i n e n immer eines Anderen zu seyn" (einen anderen Gegenstand zu haben, — oder sind ein S c h e i n e n); „ihrer selbst nur im Vorbeigehen (ὡς ἐν παρέργῳ)," — zuweilen. „γ) Alsdann, wenn das Denken (νοεῖν) und das Gedachtwerden (νοεῖσθαι) verschieden, welchem von Beiden kommt das Gute (εὖ) zu? Denn es ist nicht dasselbe für das Denken (νοήσει) und das Gedachte (νοουμένῳ). Oder ist bei einigen Dingen (ἐπ᾽ ἐνίων) die Wissenschaft die Sache selbst (πρᾶγμα)? — Im Praktischen (τῶν πρακτικῶν) ist es die Substanz und die Bestimmtheit des Zwecks (τὸ τί ἦν εἶναι), im Theoretischen der

Grund (λόγος) und der Gedanke (νόησις). Da also das Gedachte und der νοῦς nicht verschieden sind, als welche keine ὕλη haben, sind sie dasselbe; und es ist nur Ein Gedanke des Gedachten."

„Noch ist ein Zweifel zurück, ob das Denkende nicht ein Zusammengesetztes (σύνθετον) sey. Denn es möchte sich in den Theilen des Ganzen verändern. Das Gute (τὸ εὖ, der Zweck) ist aber nicht in diesem oder jenem Theil, sondern es ist das Beste im Ganzen (ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον), als ein Anderes von ihm (ὂν ἄλλο τι)," — dem Ganzen. „So verhält sich ewig (τὸν ἅπαντα αἰῶνα) das Denken seiner selbst (αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις)," — wie das Beste im Universum.

Aristoteles *) widerlegt noch einige andre Gedanken: Es kommen z. B. in Verlegenheit, die Alles aus Entgegengesetzten entstehen lassen. — Seine weitere Metaphysik untersucht die näheren Bestimmungen, was Idee sey, was Princip u. s. f. sey; aber es erscheint in loser Weise nach einander, obgleich es dann zu einem ganz spekulativen Begriff vereinigt wird.

Dieses Spekulative ist nun aber das Beste und Freiste. Diese Idee ist nun zu sehen in der Natur (als Himmel), und in der denkenden Vernunft. Aristoteles geht nun von hier zum sichtbaren Gott über, zum Himmel. Gott, als lebendiger Gott, ist das Universum; im Universum bricht Gott als lebendiger Gott aus. Er tritt hier als erscheinend, oder als bewegend auf. Und erst in die Erscheinung fällt der Unterschied zwischen Ursache der Bewegung und Bewegtem. „Das Princip," Ursache, der Himmel, „ist selbst unbewegt, aber bewegend, — in ewiger und Einer Bewegung;" das ist der Himmel der Fixsterne. „Wir sehen außer der einfachen Umwälzung (παρὰ τὴν φορὰν) des Ganzen, der Bewegung der ersten unbewegten Substanz (Umwälzung des Firmaments, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐ-

*) *Metaphys. XII*, 10.

σίαν καὶ ἀκίνητον), noch andere ewige Bewegungen, — die der Planeten." *) Dann kommt Aristoteles auf die Planeten; auf das Nähere können wir uns nicht einlassen.

Hierüber — über die Organisation des Universums im Allgemeinen — sagt Aristoteles, **) „es sey zu untersuchen, auf welche Weise die Natur des Ganzen das Gute und das Beste an ihr habe; ob als etwas Abgesondertes und an und für sich selbst: oder als eine Ordnung: oder auf beide Weisen, wie eine Armee. Denn in der Ordnung besteht das Gute und der Feldherr, und er ist es in höherem Grade (*ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγὸς, καὶ μᾶλλον οὗτος*); denn er ist nicht durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch ihn." Er bleibt allgemein sie; — wie auch der Feldherr das Ordnende und das Geordnete ist. „Alles nun ist auf eine gewisse Weise (*πώς*), aber nicht auf gleiche Weise, zusammengeordnet (*συντέτακται*)" — (verschiedene Arten der Organe) —, „das Schwimmende und Fliegende und die Pflanzen; und sie sind nicht so, daß Keines zu dem Anderen keine Beziehung hätte, sondern sie sind ein Verhältniß zu einander. Denn Alles ist zu Einem zusammengeordnet. Aber wie in einem Hause den Freien es am wenigsten gestattet ist, was es sey (das Zufällige, *ὅ,τι ἔτυχε*) zu thun, sondern was sie thun, Alles oder das Meiste" (Gesetz) „geordnet" (vorgeschrieben, *τέτακται*) „ist, — den Sklaven und Thieren hingegen Weniges, was ins Allgemeine geht (*μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν*), sondern Vieles, wie es kommt" (*ὅ,τι ἔτυχε,* Willkür und Zufälligkeit): so ist auch das Vortrefflichste, nach dem Allgemeinen, dem Gedanken, *νοῦς*, thätig zu seyn. „Denn das Princip eines Jeden ist seine Natur. Ebenso ist nothwendig, daß Alles in den Unterschied (Urtheil) komme (in's Gericht); aber Einiges ist so beschaffen, daß mit demselben Alles

*) *Metaphys. XII*, 8.
**) Metaphys. XII, 10, init.

in Gemeinschaft zum Ganzen ist," *) — gegen die Zahlen und Ideen.

„„Nimmer Gedeih'n bringt Vielherrschaft; nur Einer sey Herrscher."" **)

Besondere Wissenschaften, die Aristoteles behandelt hat. Bei der Seele werden wir wieder auf's Denken zurückkommen. Aristoteles hat viel physikalische Werke, dann Werke über Seele (Geist), Zustände derselben. Da wird von den logischen Büchern gesprochen werden. Das bisher Angeführte steht in der Metaphysik (in den letzten Kapiteln des elften oder zwölften Buchs). In der Lehre der Seele tritt das Spekulativste wieder hervor.

2. Die Natur-Philosophie.

Aristoteles' Physik oder Natur-Philosophie ist enthalten in einer ganzen Reihe von Werken, die eine ziemlich vollständige Ordnung dessen bilden, was den Inhalt (ganzen Umfang) der Natur-Philosophie ausmacht. Wir wollen den allgemeinen Plan angeben. Sein erstes Werk ist seine „physische Lehre" in acht Büchern: „*φυσικὴ ἀκρόασις*, oder von den Principien (*περὶ ἀρχῶν*)." Er handelt darin die Lehre vom Begriff der Natur überhaupt, von der Bewegung, und vom Raum und Zeit ab; wie es sich gehört. Die erste Erscheinung der absoluten Substanz ist die Bewegung und ihre Momente, Raum und Zeit, — Begriff ihrer Erscheinung, der sich erst in den Körpern realisirt, das Allgemeine, das erst in der körperlichen Welt zum Princip der Vereinzelung übergeht. (Aristoteles' Physik ist, was für die jetzigen Physiker eigentlich die Metaphysik der Natur wäre; Physiker sagen nur, was sie gesehen, welche delikate und vortreffliche Instrumente sie gemacht, — nicht, daß sie was ge-

*) l. l.: *εἰς τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἐστὶν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.*

**) l. l.: *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος* (*Iliad. II*, v. 204).

dacht.) Auf dieses folgen deswegen seine Bücher „vom Himmel.“ Sie handeln von der Natur des Körpers überhaupt, und den ersten realen Körpern, der Erde und den himmlischen Körpern überhaupt, und der allgemeinen abstrakten Beziehung des Körperlichen auf einander (Attraktion) als durch mechanische Schwere und Leichtigkeit, und der Bestimmung der abstrakten reellen Körper oder Elemente. Dann folgen seine Bücher „von der Entstehung und dem Untergange,“ dem physikalischen Processe, — wie vorher Bewegung, ideellem Processe. Außer den physischen Elementen treten dann hier die Momente ein, welche nur im Processe als solchem gesetzt sind: Wärme, Kälte u. s. f.; jene Elemente: seyende reale Seite, gleich bestehend, — diese: Momente des Werdens oder des Vergehens, die nur in der Bewegung sind. Daran schließt sich seine „Meteorologie;“ das ist der allgemeine physikalische Proceß in seinen realsten Formen. Hier kommen dann partikulare Bestimmungen: Regen, Salzigkeit des Meers, Wolken, Thau, Hagel, Schnee, Reif, Winde, Regenbogen, Sieden, Kochen und Braten, Farben u. s. f. vor. Ueber einige Materien (z. B. Farben) schrieb er eigene Schriften. Es wird nichts vergessen; jedoch wird die Darstellung mehr empirisch. Das Buch „von der Welt,“ was den Schluß macht, soll unächt seyn, — eine abgesonderte Abhandlung an den Alexander, die zum Theil das Allgemeine der Dinge enthält, was schon in dem Anderen enthalten, und diesem Cyklus nicht angehört. — Endlich geht er zur organischen Natur über. Auch Physiologie enthalten seine Werke, nicht nur Naturgeschichte, sondern Anatomie; z. B. seine Werke „Ueber das Gehen der Thiere,“ „Ueber die Theile der Thiere“ eine Anatomie. Er spricht „von der Geburt“ (Entstehung) „der Thiere,“ — eine Physiologie, „Ueber gemeinschaftliche Bewegung der Thiere;“ kommt dann auf den Unterschied „von Jugend und Alter,“ „Schlaf und Wachen;“ spricht „Ueber das Athmen,“ „Ueber

den Traum," „Ueber die Kürze und Länge des Lebens" u. s. f. Er behandelt dieß Theils empirischer, Theils mehr spekulativ. Endlich folgt „die Thiergeschichte," nicht aber nur als Naturgeschichte überhaupt, sondern auch als Allgemeines des Thiers, — eine Art physiologisch-anatomischer Anatomie, wenn man will. Auch eine botanische Schrift „Ueber die" Physiologie der „Pflanzen" (περὶ φυτῶν) wird ihm zugeschrieben. Es ist die Natur-Philosophie so in der ganzen Ausführlichkeit ihres äußerlichen Inhalts.

Es ist schon dieß vom Allgemeinen der aristotelischen Philosophie erinnert, daß die verschiedenen Theile in eine Reihe für sich bestimmter Begriffe auseinanderfallen. So ist es auch hier der Fall, und es kann deswegen nur von Einigem Rechenschaft gegeben werden; Einiges ist nicht so allgemein, daß es das Andere umfaßte: denn Jedes ist für sich. Aber das Folgende, das mehr dem Einzelnen zugeht, tritt auch nicht mehr so unter die Herrschaft des Begriffs: sondern wird zu einem oberflächlichen Angeben von Gründen und einer Erklärung aus den nächsten Ursachen, wie wir es in unserer Physik haben.

Was den Plan im Allgemeinen betrifft, so ist keine Rede davon, daß dieß nicht die nothwendige Ordnung ist, in welcher die Natur-Philosophie oder Physik abgehandelt werden muß. Lange hat auch die Physik diese von Aristoteles ererbte Form und Tendenz des Begriffs gehabt, — die Wissenschaft, die die Theile aus dem Ganzen herleitet, — daß auch das nicht Spekulative doch diesen Zusammenhang als äußere Ordnung beibehalten. Dieß ist schlechthin vorzuziehen der Ordnung in unseren physischen Lehrbüchern, die eine ganz unvernünftige Folge zufällig sich zusammenhäufender Lehren ist; — was freilich dieser Weise der Naturbetrachtung gemäßer, die ganz ohne Begriff und Vernunft die sinnliche Erscheinung der Natur auffaßt. Früher enthielt die Physik noch etwas von Metaphysik; allein die Erfahrung, die gemacht wurde, damit nicht zurecht kommen zu

können, hat die Physik bestimmt, sie, soviel seyn kann, entfernt zu halten, und sich an das, was sie Erfahrung nennen, zu halten, indem sie meinen, hier die rechte Wahrheit, vom Gedanken unverdorben, frisch aus der Hand der Natur, in die Hand und vor's Gesicht zu bekommen. Des Begriffs können sie sich zwar nicht entrathen; allein durch eine Art stillschweigender Uebereinkunft lassen sie gewisse Begriffe bestehen aus Theilen u. s. w., Kräfte u. s. w. gelten, und bedienen sich derselben, ohne im geringsten zu wissen, ob sie eine Wahrheit und in Wie sie Wahrheit haben. In Ansehung des Inhalts aber sprechen sie ebensowenig die Wahrheit der Sache, sondern die sinnliche Erscheinung aus.

Aristoteles und die Aelteren überhaupt verstehen unter Physik das Begreifen der Natur, — das Allgemeine; sie heißt Lehre von den Principien. Denn in der Naturerscheinung tritt wesentlich dieser Unterschied des Princips, und seiner Folgen, der Erscheinung, ein, der sich nur im eigentlichen Spekulativen aufhebt.

Seine Natur-Philosophie. Das Physikalische des Aristoteles ist vornehmlich philosophisch, nicht experimental, — daß er nach einander den bestimmten Begriff jedes Gegenstandes aufsucht, vielerlei Gedanken anführt, zeigt, warum sie ungenügend, und was die einfache Verstandesbestimmung eines jeden ist. Aristoteles in seiner Physik ist gleichsam empirisch verfahren. Er nimmt alle Umstände in einem Gegenstande, — wie Zeit, Raum, Bewegung, Wärme, — die Erfahrungen, Erscheinungen auf; und dieß wird nicht anders, als spekulativ, — gleichsam ein Zusammenfassen der Momente, die in der Vorstellung sind. Man kann sagen, Aristoteles ist ein völliger Empiriker, nämlich zugleich ein denkender. Empiriker nämlich: Er nimmt die Bestimmungen der Gegenstände der Betrachtung auf, wie wir in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn davon wissen (s. Be-

griff von Zeit);*) er widerlegt die empirischen Vorstellungen, frühere Philosopheme, hält fest, was aus dem Empirischen beibehalten werden muß. Und indem er alle diese Bestimmungen verknüpft, verbunden festhält: so bildet er den Begriff; ist im höchsten Grade spekulativ, indem er empirisch zu seyn scheint. Das ist ganz eigenthümlich bei Aristoteles. Seine Empirie ist eben **total**; d. h. er läßt nicht Bestimmtheiten weg, er hält nicht eine Bestimmung fest und nachher wieder eine andere, — sondern sie zumal in Einem, — wie es die verständige Reflexion macht, welche die Identität zur Regel hat, mit derselben nur darum auskommen kann, als sie immer in der Einen Bestimmung die andere vergißt und abhält. Nehmen wir aus dem Raum die empirischen Bestimmungen ehrlich heraus, so wird dieß höchst spekulativ seyn; das **Empirische**, in seiner **Synthesis aufgefaßt**, ist der **spekulative Begriff**.

a. **Bestimmung der Natur**, das Allgemeine. Aus seiner Physik will ich wenigstens den Hauptbegriff erwähnen. In Rücksicht des Begriffs der Natur muß man sagen, daß diese bei Aristoteles auf die höchste, wahrhafteste Weise dargestellt ist, — auf eine Weise, die erst in neuerer Zeit durch Kant wieder in Erinnerung gebracht worden ist, zwar in subjektiver Form, die das Wesen der kantischen Philosophie ausmacht, aber doch ganz wahrhaft.

In der Idee der Natur kommt es nach Aristoteles **) wesentlich auf **zwei** Bestimmungen an: 1) „den Begriff des Zwecks" und 2) „den Begriff der Nothwendigkeit." Aristoteles faßt gleich die Sache in ihrem Grunde. Das ist die seitdem vererbte alte Antinomie und verschiedene Ansicht zwischen Nothwendigkeit (causae efficientes), und Zweckmäßigkeit (Begriff, causae finales). Es sind zweierlei Momente der Betrachtungsweise in

*) *Unten, S.* 358 — 361.
**) Physic. II, 8.

Rücksicht auf den Begriff des Natürlichen zu bemerken: Erstens die Betrachtung nach äußerlicher Nothwendigkeit, was dasselbe ist als Zufall, — daß allgemein das Natürliche so aufgenommen werde, daß es von Außen bestimmt ist, nach den natürlichen Ursachen betrachtet wird. Die andere Betrachtung ist die teleologische; aber Zweckmäßigkeit ist auf gedoppelte Weise: innere und äußere. In neuerer Bildung hat beim Zwecke zunächst auch die äußere Zweckmäßigkeit die Oberhand; die Natur wurde lange so betrachtet. Zwischen beiden Betrachtungsweisen wirft sich die Betrachtung hin und her, sucht äußerliche Ursachen, sucht, welchen Zweck diese Bestimmung, jenes Verhältniß u. s. f. hat, und schlägt sich mit der Form äußerlicher Teleologie herum, die den Zweck außerhalb des Natürlichen setzt. Diese Bestimmungen sind dem Aristoteles bekannt gewesen, und er untersucht sie wesentlich, wie es sich damit verhalte. Des Aristoteles Begriff von der Natur ist vortrefflicher, als der gegenwärtige; denn die Hauptsache ist bei ihm die Bestimmung des Zwecks, als die innere Bestimmtheit des natürlichen Dinges selbst. Daß die neueste Zeit darüber wieder das Vernünftige hergestellt, ist nichts Anderes, als eine Wiedererweckung, Rechtfertigung der aristotelischen Idee.

Aristoteles bestimmt die Natur als eine Ursache, welche von dem, was Glück und Zufall ist, zu unterscheiden sey: und zuerst als eine Ursache zu betrachten sey, welche unter die gehöre, die um Etwas willen wirke, einen Zweck oder Tendenz hat (hierdurch erscheint sie dem Nothwendigen gegenüber, das sie auch an ihr hat); und dann, wie das Nothwendige sich in den natürlichen Dingen verhalte. Bei der Natur denkt man gewöhnlich an die Nothwendigkeit zuerst, und versteht das wesentlich als natürlich, was nicht durch den Zweck bestimmt ist. Man hat lange so philosophisch und wahr die Natur bestimmt zu haben geglaubt, sie auf die Nothwendigkeit einzuschränken. Der Naturansicht wird ein Fleck genommen, indem sie durch das

Zweckmäßige erhaben über das Gemeine. Da überhaupt zwei Momente an der Substanz, wovon das ideelle die Thätigkeit (εἶδος): so ist auch hier zuerst dieß zu betrachten.

Der Hauptbegriff des Aristoteles ist, daß er die Natur als Leben auffaßt, die Natur von Etwas als ein Solches, das Zweck in sich ist, Einheit mit sich selbst, die Princip seiner Thätigkeit ist, nicht übergeht, sondern nach seinem eigenthümlichen Inhalt die Veränderungen sich gemäß bestimmt, und dadurch sich darin erhält; er hat dabei die immanente innere Zweckmäßigkeit vor Augen, zu der er das Nothwendige als eine äußere Bedingung betrachtet.

α. Begriff der Zweckmäßigkeit. Aristoteles fängt damit an, daß die Natur sich erhält; es ist ein Erhalten in der Natur. Alle Schwierigkeit geht darauf. „Es entsteht zuerst die Verlegenheit (ἀπορία), was hindert die Natur, nicht nach einem Zwecke (ἕνεκά του) zu handeln, nach dem, was das Bessere ist. Sondern" z. B. wie wenn wir sagen: Die Natur verhält sich, „wie Jupiter regnet; so geschieht dieß nicht, daß das Getreide wachse, sondern es regnet nach der Nothwendigkeit. Der hinaufgetriebene Dunst erkaltet, und das erkältete Wasser fällt als Regen herunter." Es regnet überhaupt, für sich; „und es ist Zufall, daß hierbei das Getreide gedeiht. Ebenso wenn das Getreide verdirbt, so regnet es nicht darum, daß dieß verdirbt; sondern dieß trägt sich dann dabei zu." Es ist Zufall; d. h. es hat einen Zusammenhang der Nothwendigkeit, der aber äußerliches Verhältniß ist, — und dieß ist die Zufälligkeit. Indem die Ursache zufällig ist, ist es auch die Wirkung. „Wenn das nun aber so ist, was hindert" uns anzunehmen, fragt Aristoteles, „daß das, was als Theile erscheint," z. B. die Theile eines Thiers, einer Pflanze, „sich der Natur nach nicht auch so" zufällig „verhalten" können, — daß sie zufälliger Weise für einander sind, und, was zweckmäßig, zufällig zusammen komme. „Z. B. daß die vorderen Zähne scharf und zum Zerschneiden

geschickt, die Backzähne hingegen breit und zum Zermalmen der Nahrung geschickt sind, — dieses kann auch durch die äußere Nothwendigkeit entstanden seyn; so daß es sich zufälliger Weise zusammenfindet, nicht nothwendig zu jenem Zwecke geschehen ist. Ebenso auch bei den übrigen Theilen; so daß hierbei Dasjenige" (Lebendige), „woran Alles zufälliger Weise so beschaffen war, daß es zweckmäßig herauskommt, sich" nun, da es einmal so ist, so „erhalten hat, ob es schon ursprünglich durch Zufall nach der Nothwendigkeit entstanden. Diesen Gedanken hatte vorzüglich Empedokles gehabt," und die erste Entstehung als eine Welt der mannigfaltigsten Ungeheuer dargestellt, „Menschen mit Thiergestalten," — Thiergestalten auf's mannigfaltigste vermischt, „die aber alle sich nicht erhalten konnten, sondern zu Grunde gingen" (nicht ursprünglich für die Erhaltung eingerichtet), bis das Zweckmäßige sich zusammengefunden hat; wie, ohne an die fabelhaften Mißgestalten der Alten zu denken, wir eine Menge Thiergeschlechter kennen, die ausgestorben sind, weil sie sich nicht erhalten konnten. So gebraucht man auch den Ausdruck Hervorgehen (gedankenloses Entwickeln) in der jetzigen Natur-Philosophie. Dieß ist eine Vorstellung, auf welche eine Natur-Philosophie leicht kommen kann, daß die ersten Produktionen gleichsam Versuche der Natur sind, von denen die nicht bleiben konnten, die sich nicht zweckmäßig zeigten. Die Natur ist Entelechie, — was sich selbst hervorbringt.

Aristoteles erwidert α), „daß es unmöglich sey, diese Vorstellung zu haben. Denn was nach der Natur geschieht, das geschieht immer oder doch wenigstens meist," und ist ein Konstantes (äußere Allgemeinheit, beständige Wiederkehr; — Allgemeinheit im Seyn als Seyn ist Wiederwerden des Verschwundenen); „so aber nichts, was durch Glück und Zufall sich ereignet." β) „Alsdann das, worin ein Zweck (τέλος) ist, zu diesem wird gemacht sowohl das Vorhergehende, als das Nachfolgende," die Ursache und das Producirte, — alle einzelnen Wirkungen

sind zweckmäßig, auf diese Einheit bezogen; „so daß, wie es" (wenn Etwas nach einem Zwecke) „gemacht wird, dieß seine Natur ist," — innere Allgemeinheit und Zweckmäßigkeit. Das heißt eben die Natur, daß, wie Etwas wird, es so schon im Anfange vorhanden war, — Zweckmäßigkeit; der Zweck, der sich realisirt, ist seine Natur. „Und wie Jedes Natur ist, so wird es gemacht; es wird zu Etwas gemacht," und das, was daran ist, die Theile, ebenso, z. B. die Glieder, Zähne u. s. f.; „es ist also um dessen willen," was der Zweck ist. „Wer jenes zufällige Bilden annimmt, hebt dagegen die Natur und das Natürliche auf; denn dieß hat das Princip in sich, bewegt sich, — die Natur ist das, was zu seinem Zweck gelangt." *) In diesen Bestimmungen liegt der wahrhafte Begriff. Die Natur eines Dinges ist ein Allgemeines, ein Sichselbstgleiches, welches sich von sich selbst abstößt, und sich verwirklicht, hervorbringt (reproducirt); aber das Hervorgebrachte ist als solches in dem Grunde, d. h. es ist Zweck, Gattung an sich, es ist ebenso vorher, ehe es wirklich wird, als Möglichkeit. Der Mensch erzeugt den Menschen; das, was das Erzeugte ist, ist auch das Erzeugende, — Produkt, das producirt. Die Wahrheit ist die Identität seiner Realität mit dem Begriffe in der Aeußerung; und sein Begriff ist das Erzeugende der Realität. Das Natürliche muß als Selbstzweck in sich selbst betrachtet werden; die Idee, vorausgesetzt als ideell bestimmte Einheit, bewirkt s i c h. Die Natur des Lebendigen ist, ursprüngliche Bestimmtheit in sich zu haben, danach zu wirken: daraus entsteht Produkt, Nachfolgendes; dieses ist aber auch das Vorhergehende, Anfangende, — das Lebendige producirt nur sich selbst. Das chemische Produkt scheint nicht sich selbst so vorher zu haben, — Säure und Base; im Chemischen scheint ein Drittes herauszukommen. Aber das All-

*) l. l. ad fin.: ὅλως δ' ἀναιρεῖ ὁ οὕτω λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν· φύσει γὰρ, ὅσα ἀπό τινος ἐν ἑαυτοῖς ἀρχῆς συνεχῶς κινούμενα ἀφικνεῖται εἴς τι τέλος.

gemeine, das Wesen Dieser, ist diese Beziehung (Verwandtschaft), und diese Beziehung ist das Produkt; diese Beziehung ist vorher: im Produkte nur ein Ding, dinglicher Begriff, — dort als Möglichkeit. Die sich selbst erhaltende Thätigkeit, d. h. die nur sich hervorbringende Thätigkeit, thut dieß vielmehr in allen Rücksichten, Beziehungen. Das Leben ist die Energie, als Entelechie sich erhaltend. Was hier gesagt worden, liegt schon in demjenigen, was die selbst sagen, die die Natur nicht so vorstellen, sondern sagen: Das werde erhalten, was so beschaffen wäre, als ob es zweckmäßig sey. Denn eben Dieses erhält sich, ist ein sich selbst hervorbringendes Thun; — Natur. So hat Aristoteles den wahrhaften Begriff der Natur.

Aristoteles bezeichnet diesen Zweck auch in Beziehung auf die Mitte, das Mittel. Vom Mittel sagt er: „Wenn die Schwalbe ihr Nest baut, die Spinne ihr Netz ausbreitet, die Bäume in der Erde wurzeln, um Nahrung daraus zu ziehen: so befindet sich in ihnen" — (in ihren Beinen) — „eine solche sich erhaltende Ursache, oder ein Zweck." Wie dieser Instinkt des Thuns ein Werk zur Erhaltung seiner, als ein Mittel, hervorbringt, das auf die Reflexion in sich selbst geht (die Mitte, die das natürliche Wesen mit sich selbst zusammenschließt): so ist in der Natur diese Entelechie, — ein für sich bestimmter Inhalt, der sich hervorbringt. Mittel ist eine eigene Vorstellung des Zwecks, als Thätigkeit, Beziehung der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, — Produkt der reinen Wirklichkeit. In diesem Ausdruck des Aristoteles ist der Begriff des Lebens enthalten; aber dieser aristotelische Begriff der Natur, der Lebendigkeit, ist verloren gegangen, ist abwesend in neuerer Betrachtungsweise der Natur, des Lebens, wo man Druck, Stoß, chemische Verhältnisse, überhaupt äußerliche Verhältnisse zum Grunde legt. Erst in der kantischen Philosophie tritt jener Begriff wieder hervor: Das Lebendige ist sich selbst Zweck, muß als Selbstzweck beurtheilt werden. Zwar hat dieß bei Kant nur die subjektive Form, als würde es

gesagt Behufs unseres subjektiven Raisonnirens; aber es liegt doch das Wahre darin, ein Selbstzweck, der das Hervorbringende ist, sich hervorbringt, sich erreicht, und dieß ist das Erhalten der organischen Gebilde. — Dieß ist also die Entelechie, die Energie des Aristoteles.

Dieß hier Gesagte in Beziehung auf vorhergehende allgemeine Vorstellungen. Aristoteles hatte schon früher festgesetzt, „daß die Natur in sich gedoppelt sey" (oder: zwei Momente habe), „das Eine die Materie, das andere die Form; die Form ist der Zweck, und dasjenige, um dessenwillen oder zu Dem Etwas wird," Sichselbstbewegendes, — Möglichkeit die Materie, Substrat (Einheit ihrer und der Thätigkeit, Wirksamkeit). Die Wirksamkeit hat aber einen Inhalt, dieser Inhalt ist eben der Inhalt der Möglichkeit; oder das mögliche Ding ist der Inhalt der Thätigkeit, als solcher, d. h. eben es ist Zweck, — nicht ein leeres abstraktes Thun. Man ist jetzt spröde — (modernes Sträuben) — gegen den Zweck, d. h. gegen den Begriff, d. h. es als zweckmäßig betrachten, d. h. als Mittel zu diesem bestimmten Begriffe, d. h. so daß die Momente durch ihn gesetzt sind. Der Zweck ist der Begriff als das sich im Anderen Wiederherstellende. Pflanze, Thier wird so erregt, ist so, weil es im Wasser ist, in der Luft; es ist so, um sich in Luft und Wasser zu erhalten. Aus dem Wasser sind am Thiere die Kiefern zu verstehen; umgekehrt: Weil es einmal im Wasser so umgebildet, baut es sich so. Diese Thätigkeit des Umbildens kommt nicht zufälliger Weise an das Lebendige; sie wird durch die äußeren Potenzen erregt, aber nur insofern es der Seele des Thiers gemäß ist.

Aristoteles erinnert nun ferner, „daß es auch hier gehe, wie" (oft) „bei der Kunst; der Grammatiker macht" (oft) „einen Fehler, der Arzt mischt einen Arznei-Trank unrecht" (Aerzte machen falsche Recepte, der Apotheker verwechselt Büchsen und Gläser). „Ebenso geht's in der Natur, daß sie zuweilen das nicht erreicht, was sie bezweckt; ihre Fehler sind dann die Un-

[illegible] — aber Fehler, die Fehler sind nur [illegible] zweckmäßig handelt. Es geht aus der Zeu[illegible] Pflanzen nicht sogleich ein Thier hervor, [illegible] Saamen, an dem, noch nicht für sich gewor[illegible] möglich ist," — Mitte, die noch nicht die [illegible] entgegenstehende, gleichgültige, freie Wirklichkeit.

Aristoteles macht im Vorbeigehen eine Vergleichung der Natur mit der Kunst (τέχνη), die nach Zwecken das Folgende auf das Vorhergehende bezieht. Man hat hierbei gewöhnlich die äußerliche Zweckmäßigkeit, die teleologische Betrachtung, im Auge. Und hiergegen spricht Aristoteles, indem er noch erinnert, daß, wenn also die Natur eben dieß sey, nach einem Zwecke thätig zu seyn, oder sie das an sich Allgemeine ist: „so ist es abgeschmackt, darum nicht an ein zweckmäßiges Handeln denken zu wollen, weil man das Bewegende keine Berathschlagung und Ueberlegung mit sich selbst anstellen sieht." Der Verstand tritt mit der Bestimmung dieses Zwecks und mit seinen Werkzeugen an die Materie, und bearbeitet sie; und diese Vorstellung äußerlicher Zweckmäßigkeit tragen wir nun auf die Natur über. „Aber auch die Kunst," sagt er, „berathschlagt nicht. Wenn die Form einer Statue das eigene innere Princip des Steins wäre: wäre es Natur;" — entgegengesetzt dem nach Zwecken Wirken, als äußerlicher Zweckmäßigkeit. „Das Thun der Natur gleicht einer solchen Ausübung der Kunst am meisten, wenn Einer sich selbst heilt." Durch inneren Instinkt hat das Thier Scheu vor den Uebeln, und thut, was ihm gut ist; aber die Gesundheit ist so wesentlich in ihm, — nicht bewußter Zweck, der aber das Produciren ist, sich vollführt. Verstand ist nicht nur Denken mit Bewußtseyn. Es ist hierin der ganze, wahrhafte, tiefe Begriff der Natur, der Lebendigkeit, enthalten.

Dieser wahre Begriff der Natur ist verloren gegangen auf doppelte Weise: α) durch mechanische Philosophie, die immer äußere Ursachen (und äußere Nothwendigkeit) hat, die selbst wie-

der Dinge sind. Himmel, Stoß, Kräfte scheinen zwar immanent, aber nicht der Natur als solcher, — nicht aus der Natur des Körpers, sondern ein gegebenes fremdes Anhängsel, wie eine Farbe in einer Flüssigkeit; β) Ursachen als Verstand hat theologische Physik, — Gedanken außerhalb der Natur. Kant hat diese Begriffe wenigstens für's Organische unter uns wieder aufgeweckt. Das Natur-Produkt ist Zweck an ihm selbst, Selbstzweck, ein sich auf sich beziehendes Thun, Ursache, die eine Wirkung hat, so daß diese Wirkung wieder Ursache jener Ursache ist, — Pflanze. Blätter, Blüthen, Wurzeln, diese bringen die Pflanze hervor, gehen zurück auf sie; das, was sie bewirken, ist schon vorher als solches als Allgemeines, als Einzelnes Saame, — zwei Gleiche. Die Natur hat ihre Mittel an ihr selbst, und diese Mittel sind auch Zweck. Dieser Zweck in der Natur ist ihr λόγος, das wahrhaft Vernünftige.

β. Ebenso richtig ist die andere Seite, wie das Nothwendige an der Natur ist. Gegen die bloß äußerliche Nothwendigkeit geht eine andere Bemerkung des Aristoteles.*) Er sagt nämlich: „Man stellt sich vor, das Nothwendige sey auf diese Weise in der Entstehung, wie wenn man meinte, ein Haus sey durch die Nothwendigkeit darum, weil das Schwere nach Unten, das Leichte aber nach Oben, seiner Natur nach, sich begebe; so daß also der Grund und die Steine wegen ihrer Schwere unter der Erde, die Erde aber, weil sie leichter, weiter oben, und das Holz zu oberst, weil es das Leichteste ist." Aristoteles bestimmt das Verhältniß so: „Das Haus ist zwar nicht ohne dieß" (Material) „so geworden, aber nicht um dieses" (Verhältnisses) „willen" ist es so geworden. „So in Allem, das zu Etwas ist (τὸ ἕνεκά του, was einen Zweck in sich hat); es ist nicht ohne das, was seiner Natur nach nothwendig ist, aber es ist nicht durch dieses: sondern dieß Nothwendige verhält sich nur

*) Physic. II, 9.

als eine Materie. Es ist nothwendig nur, insofern es Hypothese ist, nicht als Zweck; an der Materie ist das Nothwendige, der Zweck aber im Grunde (λόγῳ)." Oder: „Das Nothwendige ist an den natürlichen Dingen, insofern sie Materie und deren Bewegungen sind; Beides" — Zweck sowohl, wie Materie (Nothwendiges) — „ist als Princip zu setzen, aber der Zweck ist das höhere Princip" gegen die Materie, der wahrhafte Grund, das Bewegende, was zwar das Nothwendige nöthig hat, aber es in seiner Gewalt behält, ihm nicht gestattet, sich für sich auszulassen, die äußere Nothwendigkeit hemmt. Das Princip der Materie ist im Grunde (λόγῳ) verkehrt; der Zweck ist das Umkehren dieses Nothwendigen, damit das Natürliche sich im Zwecke erhalte. Die Nothwendigkeit ist gegenständliches Erscheinen des Thuns seiner Momente als getrennter; Base und Säure sind die beiden Extreme, ihr Wesen ist hier die Nothwendigkeit ihrer Beziehung. Dieß ist der Hauptbegriff des Natürlichen.

b. Die übrige **Ausführung** betrifft die Begriffe der verschiedenen Gegenstände der Natur — ein Material für spekulative Philosophie —: also zuerst der Bewegung, dann des Raums, wo Aristoteles die Annahme eines leeren Raums widerlegt, der Zeit, Veränderung, des Processes der Elemente, die er weder aus Einem entstehen läßt, noch sie als beharrende betrachtet, sondern sie als aus einander entstehende und in einander übergehende denkt u. s. f. Seine Betrachtungen darüber sind sehr schwer und sehr tiefsinnig. Er hat die Geduld, alle Vorstellungen, Fragen durchzugehen; z. B. vom leeren Raum, ob der Raum körperlich ist u. s. f. Und aus der Untersuchung dieser Bestimmungen ergiebt sich die feste, zurückgeführte Bestimmtheit, der spekulative Begriff. Die Bewegung, die Elemente betrachtet er auf eben diese geduldige Weise; und führt das Empirische immer wieder zum Spekulativen zurück.

α. Aristoteles *) geht sodann zur **Bewegung** über; sagt, „daß es nothwendig, daß eine Natur-Philosophie von ihr spreche." Er sagt von ihr, „daß sie schwer zu fassen ist," — einer der schwersten Begriffe. Er geht so zu Werke; er faßt die Bewegung allgemein, nicht bloß in Raum und Zeit, auch die reale. 1) Er bestimmt sie auf folgende Weise: α) „Daß sie die Thätigkeit, Wirksamkeit (ἐντελέχεια) ist" — ein berühmtes Wort auch bei der Seele schon, daß sie die Energie, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen —; β) aber eine Wirksamkeit nicht des Dinges als eines wirklichen, sondern „die Thätigkeit seiner als einer Möglichkeit." Dieß erläutert er so. „Erz ist der Möglichkeit nach eine Statue, aber die Bewegung, zur Statue zu werden, ist nicht eine Bewegung des Erzes, insofern es Erz ist: sondern eine Bewegung seiner als der Möglichkeit, eine Statue zu werden." 2) „Deswegen ist diese Thätigkeit eine unvollkommene (zwecklose); denn das bloß Mögliche, dessen Thätigkeit die Bewegung ist, ist unvollkommen (ἀτελές)." Absolute Substanz ist die Thätigkeit selbst, der Inhalt und Gegenstand ihrer Thätigkeit. Aristoteles unterscheidet hierauf, „daß das Bewegende auch bewegt werde," — natürliche Bewegung; „es wird bewegt, ist seine Seite als Möglichkeit der Bewegung." Es ist ein Unbewegtes nicht in ihm als das bewegt, wie wir gesehen Zweck, — als Seyendes der Grund des Himmels: sondern Form dieses Gegensatzes. Aber dieser Gegensatz wird näher so bestimmt; die Bestimmungen sind formal gegeneinander. 3) „Dasjenige, in dem die Bewegung Statt findet (ᾧ ἡ κίνησις ὑπάρχει), hat die Unbewegtheit (ἀκινησία) als Ruhe; denn die Thätigkeit auf das Ruhende, als solches, ist das Bewegen," — denn Ruhe ist Möglichkeit, bewegt zu werden. „Dieß aber geschieht in der (als) Berührung (τοῦτο δὲ ποιεῖ θίξει), so daß es zugleich leidend gesetzt ist." 4) „Das Bewegen hat

---

*) Physic. III, 1—2.

zugleich immer eine Art (εἶδος οἴσεται) Zweck an sich" (Inhalt), „ein Dieses, oder eine Qualität, oder Quantität, was das Princip und die Ursache der Bewegung ist, wenn es bewegt; wie der der Thätigkeit nach Mensch aus dem der Möglichkeit nach Menschen einen Menschen macht."

„So ist also die Bewegung in dem Bewegten, es ist eine Thätigkeit desselben von dem Beweglichen (κινητικοῦ); und die Thätigkeit des Beweglichen ist keine andere, die Thätigkeit ist Beider. Beweglich ist es als möglich, bewegend aber der Thätigkeit nach: aber die Thätigkeit ist Thätigkeit des Bewegten, so daß es Eine Thätigkeit Beider ist; wie das Verhältniß von Eins zu Zwei, und Zwei zu Eins dasselbe ist: oder dasselbe das Steile und das Abschüssige, oder der Weg von Theben nach Athen und der Weg von Athen nach Theben," — Thätigkeit. — „So sind Thätigkeit und Leiden ursprünglich (κυρίως) nicht dasselbe, aber in dem, worin sie sind, in der Bewegung." (Es ist ideelles Moment.) „Die Thätigkeit, insofern sie Thätigkeit Dieses in Diesem ist, und die Thätigkeit Dieses von Diesem ist dem Begriffe nach verschieden (τὸ τοῦδε ἐν τῷδε καὶ τὸ τοῦδε ὑπὸ τοῦδε ἐνέργειαν εἶναι, ἕτερον τῷ λόγῳ)," *) — in Diesem: dem Bewegten, von Diesem: dem Bewegten selbst. Die Bestimmung schlägt immer um. — Dann spricht Aristoteles **) vom Unendlichen.

β. „Ebenso nothwendig," sagt Aristoteles, ***) „ist es, daß der Physiker von dem Orte (τόπος, Raume) handelt," — mancherlei Bestimmungen, unter denen Raum überhaupt und bestimmter Raum als Ort erscheint. „Ist der Ort ein Körper? — Ein Körper kann er nicht seyn; denn sonst wären in Einem und eben Demselben zwei Körper. Er ist auch nicht der Ort und die Gegend (χώρα) dieses Körpers; denn so findet dasselbe Statt. Es gehört ihm, als Ort dieses Körpers, die Ober-

*) Physic. III, 3.
**) *Physic. III*, 4—8.
***) Physic. IV, 1—2.

fläche an; was nun jetzt als Oberfläche des Wassers genommen wird, ist auch wieder Oberfläche der Luft. Der Punkt als Grenze dieses Körpers, und der Ort des Punkts, ist nicht unterschieden; und wenn er nicht der Ort des Punktes ist, ist er auch nicht Ort der anderen Formen der Grenze, noch gehört er einem Einzelnen (Körper) an. Er ist kein Element," allgemeine Körperlichkeit, „nicht körperlich, noch auch unkörperlich; denn er hat eine Größe, ist aber kein körperliches Element. Die Elemente der Körper sind selbst körperlich, das unkörperliche gedachte Element aber hat keine Größe. Er ist nicht die Materie der Dinge, denn nichts besteht aus ihm: noch der Begriff, noch der Zweck, denn er bewegt sie nicht; .... und er ist doch Etwas."

Aristoteles *) bestimmt den *τόπος* so: „Er ist die erste unbewegte Grenze des Umschließenden, als erste unbewegte (*τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*)... Er enthält den Körper, aber er kann nicht als seine Grenze nur bestimmt werden; denn der Ort gehört nicht diesem Körper an, sondern auch dem umschließenden .... Und die Grenze ist, als solche, das Negative, dasjenige, dem die Veränderung angehört; aber er ist zugleich unveränderlich." Oder: Ist die Grenze, gesetzt als ideell, aufgehoben, — Diskretion, Unterschied; dieß seine Grenze. Jeder Körper ist an einem anderen Orte, es ist sein Unterschied; und zugleich ist es als gar kein Unterschied vorhanden, unbewegliche Kontinuität.

Aristoteles spricht beim Raum nur vom Oben und Unten, — nicht von den drei Dimensionen, — in Beziehung auf den Himmel als das Enthaltende, und die Erde als das Unterste. Der Ort ist dieß, daß etwas außer ihm ist, — Außersichseyn: „Das Umschließende (*περιέχον*) dessen, dessen Ort er ist, und hat nichts von der Sache. Der erste Ort (*ὁ πρῶτος τόπος*) ist weder" (*ὁ πρῶτος* ist vorher *ἴδιος*, vom Himmel, dem

*) Physic. IV, 4, passim.

allgemeinen Raume, unterschieden) „größer noch kleiner" — Raum, Ort, Gestalt nicht? —, „trennbar von der Sache." *)

Von hier geht Aristoteles zum leeren Raum über, — eine alte Frage, womit noch jetzt die Physiker nicht zurecht kommen können: was sie würden, wenn sie Aristoteles studirten; aber es ist für sie, als ob der Gedanke überhaupt und Aristoteles nicht in der Welt gewesen wäre. „Das Leere, nach den gemeinen Vorstellungen der Menschen, sey ein Raum, in dem kein Körper ist; und da sie nun das Körperliche für das Seyende nehmen, so nennen sie das leeren Raum, worin gar Nichts ist. Die Annahme eines leeren Raums hat besonders darin ihren Grund: α) Daß man sie" — das Negative — „für nothwendig zur Bewegung gehalten (denn ein Körper könne sich im Vollen nicht bewegen," wo er sich hinbewegt, muß nichts seyn); β) besonders auch „in der Zusammendrückung der Körper, wo die Theile in die leere Poren hineingehen," **) — Begriff der verschiedenen Dichtigkeit und Veränderung derselben, nach welchem gleiches Gewicht gleiche Menge der Theile ist, aber das Leere unterschieden mehr Volumen giebt.

Aristoteles widerlegt diese Gründe sehr geschickt. Ueberhaupt zuerst „das Volle kann verändert werden, und die Körper können einander ausweichen, wenn auch kein leerer Raum sie trennt. Die Körper, die flüssigen, wie die festen, werden verdichtet durch das Austreiben dessen, was in ihnen enthalten war, wie die Luft ausgetrieben wird, wenn Wasser zusammengedrückt wird." ***)

α) Tiefer spricht er dagegen, „daß das Leere die Ursache der Bewegung sey." 1) Aristoteles zeigt, „daß das Leere vielmehr die Bewegung aufhebt, und im Leeren wäre vielmehr eine allgemeine Ruhe; es ist die völlige Gleichgültigkeit, wohin mehr oder weniger etwas bewegt wäre, — dem Leeren eben

*) Physic. IV, 4 — 5, 2.
**) eod. c. 6.
***) eod. c. 7.

fehlen alle Unterschiede." .. „Es ist reine Negation, kein Objekt, kein Unterschied, — kein Grund, hier stille zu stehen oder weiter zu gehen. Der Körper ist in der Bewegung — und als unterschieden" — eine positive Beziehung, nicht auf das Nichts. 2) „Die Bewegung soll darum im Leeren seyn, weil es nachgiebt," allein so etwas kommt dem Leeren nicht zu; „es wäre daher" nicht Eine Bewegung, sondern „eine Bewegung nach allen Seiten gesetzt," — allgemeine Zerstreuung, absolutes Nachgeben, es ist nichts für den Körper, kein Zusammenhalt. — „Ferner ein Gewicht oder Körper bewegt sich aus zwei Ursachen schneller oder langsamer," hat eine bestimmte Geschwindigkeit: „Entweder weil das Medium, wodurch er sich bewegt (Luft, Wasser, Erde), verschieden ist; oder weil das, was sich bewegt, verschieden von einander ist, durch einen Ueberschuß von Schwere oder Leichtigkeit." *αα*) Bewegung wegen Verschiedenheit der Dichtigkeit des Mediums. „Das Medium, wodurch er sich bewegt, ist Ursache, insofern es hindert, — am meisten dasjenige, was sich gegen ihn bewegt (weniger wenn es bleibt), und was nicht leicht theilbar ist. Zur Verschiedenheit der specifischen Schwere des Mediums, Luft und Wasser, hat die Verschiedenheit der Geschwindigkeit dasselbe Verhältniß; wenn doppelt so dünn, so doppelt so geschwind. Das Leere hat aber kein solches Verhältniß zum Körper, daß dieser specifisch schwerer wäre (*τὸ δὲ κενὸν οὐδένα ἔχει λόγον, ᾧ ὑπερέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος*). Der Körper, eine Größe geht ebensowenig über es hinaus, als die Linie über den Punkt, wenn die Linie nicht aus Punkten zusammengesetzt ist. Das Leere hat kein Verhältniß zum Vollen." *ββ*) „Was den Unterschied von Schwere und Leichtigkeit," der „an den Körpern selbst betrachtet" werden sollte, „betrifft, so bewegt sich Jenes schneller als Dieses durch den gleichen Raum. Aber dieser Unterschied geschieht nur im Vollen; denn der schwere Körper theilt durch seine Kraft das Volle schneller." *)

*) Physic. IV, 8.

(Die Vorstellung von gleicher Bewegung des Schweren und Leichten — reiner Schwere, Gewicht, Materie — ist eine Abstraktion, als ob sie an sich gleich, nur verschieden durch Widerstand der Luft, der zufällig.) Diese Ansicht ist höchst richtig, und vornehmlich gerichtet gegen eine Menge von Vorstellungen, die in unserer Physik grassiren.

β) Aristoteles *) kommt nun auf das Zweite, den Unterschied der specifischen Schweren. „Das Leere, meinen Viele, sey wegen des Lockeren und Festen," — specifisch Leichten oder Schweren; jenes ein durchlöcherter Körper, dieses vollkommene Kontinuität, — oder eine Lockerheit, die dichter und weniger dicht. „„Wenn aus einer Masse Wasser Luft wird, so müßte eine gleiche Masse Wassers eine Masse von gleicher Größe Luft geben, oder es muß ein leerer Raum seyn; denn nur durch ihn ist die Verdichtung und Verdünnung begreiflich. Das weniger Dichte ist das, was viele getrennte leere Räume hat."" — $\alpha\alpha$) „Wenn aber das Leere nicht getrennt werden kann" — und es kann nicht getrennt seyn, da sonst ein Unterschied an ihm wäre —, „so wenig als der Raum" (oder es ist der reine Raum, in reiner Kontinuität, das Negative überhaupt, das Negative auf eine seyende Weise): „so findet nichts minder Dichtes Statt." $\beta\beta$) „Wenn es aber nicht trennbar ist, und doch etwas Leeres in dem Körper seyn soll" (als leerer Raum durchdringend): „so wäre 1) damit nur die Bewegung nach Oben gesetzt; das Leichte ist so weniger dicht," „„so das Feuer,"" das immer nach Oben sich bewegt, „„deswegen dünn (μανόν)."" 2) „Alsdann soll das Leere nicht so die Ursache der Bewegung seyn, daß in ihm Etwas sich bewegte, sondern so wie Schläuche, die das in die Höhe tragen, was an sie angeknüpft ist. Allein wie wäre es möglich, daß das Leere sich bewegte, oder ein Ort des Leeren wäre? Denn dieß, wohin es sich bewegte, wäre das Leere des Leeren (καίτοι πῶς οἷόν

*) Physic. IV, 9.

τε φορὰν εἶναι κενοῦ, ἢ τόπον κενοῦ; κενοῦ γὰρ κενὸν, εἰς ὃ φέρεται)... Ueberhaupt, wie im Leeren keine Bewegung Statt finden kann, so kann auch das Leere nicht sich bewegen."

Aristoteles setzt diesen Vorstellungen die wahre Natur der Sache entgegen, überhaupt die ideelle Ansicht der Natur: „Daß das Entgegengesetzte, Wärme und Kälte, und die anderen physischen Gegensätze eine und dieselbe Materie haben, und daß aus dem, was der Möglichkeit" — (dynamisch in ganz anderem Sinne heutiges Tags, nämlich eine Intensität, Grad) — „nach ist, ein der Wirklichkeit nach Seyendes wird; daß die Materie (nicht trennbar ist, und) nicht ein Anderes wird, sondern ein und dieselbe der Zahl (Menge) nach dasselbe bleibt, wenn sie Farbe, Wärme und Kälte erlangt. Ebenso ist auch die Materie eines kleinen und großen Körpers dieselbe. Wenn aus Wasser Luft wird" (dynamische, qualitative Veränderung), „so bleibt die Materie dieselbe; sie wird dieß nicht, indem sie etwas Anderes zu sich aufnimmt: sondern, was sie der Möglichkeit nach ist, wird sie in der Wirklichkeit. Ebenso wenn sie aus einem Kleineren ein Größeres, aus einem Größeren ein Kleineres wird. Die viele Luft wird zusammengepreßt aus einem größeren Volumen in ein kleineres, und umgekehrt ausgedehnt; — bloße Veränderung der Möglichkeit, die Materie bleibt dieselbe. Die Vermehrung und Verminderung der Wärme, und ihr Uebergang in Kälte ist dasselbe (kein" Wärmestoff, „Mehr oder Weniger Hinzutreten). So ist Ein und dasselbe dicht und weniger dicht," — ganz verschieden von den physischen Begriffen, die ein Mehr oder Weniger Materie in das mehr oder weniger Dichte setzen, den Unterschied der specifischen Schwere als äußerliche größere Menge der Materie; sondern ganz dynamisch, und dynamisch nicht so, daß Aristoteles größere Intensität, sondern die Intensität in ihrer Wahrheit als Allgemeines, Möglichkeit setzt. Der Unterschied muß freilich als Größenunterschied angegeben werden, aber nicht als eine Vermehrung und Verminderung, Verände=

rung der absoluten Menge der Materie. Intensität heißt Kraft, heißt Möglichkeit; „dieß ist intensiv:" dieß ist jetzt dynamisch, eine größere Möglichkeit, seine Wirklichkeit hat abgenommen, — mögliches ὄν nach Aristoteles. Kraft erscheint von der Materie getrennt, Möglichkeit ein Gedankending. Intensität wieder gerichtet nach Außen gegen Anderes, oder verglichen mit Anderem ist Kraft, Grad; Größe kommt darum unmittelbar hier herein. Es ist gleichgültig, ob größere Intension größere Extension: mehr Luft ist auf gleichen Grad zu erwärmen fähig, als weniger, durch größere Intension, — oder dieselbe Luft kann dadurch intensiv wärmer werden.

γ. Zeit. Bei ihrer Untersuchung erinnert Aristoteles,*) „daß wenn man sie äußerlich" (ἐξωτερικῶς) „betrachtet, man auf die Vermuthung gerathen müsse (διαπορῆσαι), die Zeit habe kein Seyn, oder sie sey kaum und nur etwas weniges (μόλις καὶ ἀμυδρῶς)," — sie sey nur möglich. „Denn Eine Seite derselben ist gewesen, und ist nicht: die andere wird seyn, und ist nicht; aus diesen aber besteht die unendliche und immer seyende (die eigentliche) Zeit. Nun scheint es aber, daß die Zeit unmöglich aus Solchen bestehen könne, die nicht sind. Alsdann von Allem, was theilbar ist, müssen einige oder alle Theile seyn. Aber die Zeit ist wohl theilbar; einige Theile aber sind vergangen, andere werden seyn, und es ist keiner da. Denn das Jetzt ist kein Theil. Denn der Theil hat ein Maaß," quantitative Bestimmung; aber das Jetzt wird nicht gemessen. „Das Ganze muß aus Theilen bestehen; aber es scheint" weder das Jetzt, noch „die Zeit nicht daraus zu bestehen," — das Jetzt ist untheilbar, nicht quantitativ. „Ebenso ist nicht leicht zu unterscheiden, ob das Jetzt bleibe, oder immer ein anderes und anderes ist" u. s. f. „Ferner ist sie keine Bewegung und Veränderung. Denn die Bewegung und Veränderung geht in Einem

*) Physic. IV, 10.

vor, das bewegt und verändert wird, oder da, wo sie vorgeht; die Zeit aber gleicherweise allenthalben. Auch ist Veränderung und Bewegung geschwinder oder langsamer; sie nicht."

„Sie ist aber nicht ohne Veränderung und Bewegung," — Moment der Bewegung, die reine Negativität derselben; „wo wir keine Veränderung wahrnehmen, scheint keine Zeit gewesen zu seyn, wie im Schlafe. Sie ist daher an der Bewegung, aber nicht sie selbst." Aristoteles bestimmt sie: „Wir sagen dann, daß Zeit ist, wenn wir das Vor und Nach an der Bewegung bemerken; diese bestimmt sich also, daß wir sie für Anderes und Anderes nehmen (ὑπολαβεῖν), und zwischen ihnen wieder ein Anderes, als Mittleres. Wenn wir die beiden Extreme des Schlusses als ein Anderes denken als die Mitte, und die Seele als Zwei das Jetzt sagt, das eine das Vorhergehende, das andere das Nachfolgende: dann sagen wir, es sey Zeit. Was durch das Jetzt (τῷ νῦν) bestimmt ist und zu Grunde gelegt wird, heißen wir Zeit. Dagegen wenn wir das Jetzt als Eins empfinden" (zugleich), „und nicht als das Vorhergehende oder Nachfolgende in der Bewegung, oder es selbst wohl, nicht aber als Früheres und Späteres von irgend Einem: scheint uns keine Zeit gewesen zu seyn; wenn keine Bewegung, keine Zeit." (Es ist merkwürdig, wir, Theils empfinden das Jetzt, Theils denken das Vor und Nach.) Bei der Langeweile ist so immer dasselbe. „Die Zeit ist daher die Zahl der Bewegung, nach dem Vor und Nach; sie ist nicht die Bewegung selbst, sondern insofern die Bewegung eine Zahl hat. Das Maaß des Mehr oder Weniger ist durch die Zahl, die größere oder geringere Bewegung aber durch die Zeit. Wir nennen aber Zahl ebensowohl das, was gezählt wird, als womit wir zählen; Zeit aber ist nun nicht die Zahl, mit der wir zählen, sondern die gezählt wird, — Einheit, dasselbe, verschieden nur nach dem Anders und Anders... Das Jetzt ist, was die Einheit der Zahl ist. Die Zeit ist ferner durch das Jetzt zusammenhängend (kontinuirlich) und unter-

schieden ... Das Jetzt ist dasselbe, was seyn wird (es ist alle Zeit); dem Seyn nach aber ist es ein Anderes." *) Eins, als Allgemeines, ist getödtetes Jetzt; es ist immer dasselbe, — Allgemeinheit.

„Das Jetzt ist die Kontinuität der Zeit, und ihre Theilung oder die Unterscheidung der beiden Momente des Vor und Nach. Es gleicht dadurch dem Punkte" (denn auch er ist die Kontinuität der Linie und ihre Unterscheidung, ihr Princip und ihre Grenze); „aber nicht, wie ein bleibender Punkt. Denn es theilt die Zeit der Möglichkeit nach;" — das Jetzt ist Theilbarkeit, die Momente sind nur ideelle Momente; „und insofern es ein Solches ist, ist es immer ein Anderes. Es ist aber zugleich immer ein und dasselbe; insofern wir die Linie theilen, entstehen uns immer andere und andere Punkte für den Gedanken: insofern sie aber Eine ist, ist nur Ein Punkt. So ist das Jetzt Theils die Theilung der Zeit der Möglichkeit nach, Theils die Grenze und Einheit beider," — als theilend allgemeiner Punkt, und dieses allgemeine Eins ist wieder nur Eins als wirkliches; aber dieß wirkliche ist nicht ein ruhendes Eins, sondern wieder immer und immer ein anderes, — so hat die Einzelnheit die Allgemeinheit an ihm, als seine Negativität. „Es ist aber dasselbe, und nach Einem und demselben die Theilung und die Vereinung," **) — in einer und derselben Rücksicht, unmittelbar das absolute Gegentheil von dem Gesetzten als seyend; beim Raume sind die Momente umgekehrt nicht gesetzt als s e y e n d e, sondern a n i h m erst tritt dieses Seyn und seine Bewegung und Widerspruch hervor. Die Verstandes-Identität ist so gar nicht Princip nach Aristoteles; Identität und Nicht-Identität ist ihm Ein und dasselbe. Die Zeit ist: α) Jetzt ist nur Jetzt; β) Vergangenheit und Zukunft sind verschieden vom Jetzt, aber auch

*) Physic. IV, 11.
**) eod. c. 13.

nothwendig hängen sie zusammen, Jetzt ist nicht ohne Vor und Nach, sie sind Wahrnehmungen; γ) also sind sie in Einem, Jetzt, Grenze, d. i. Vereinigung und Unterscheidung.

c. Aristoteles geht dann über zur realisirten Bewegung oder Veränderung, zu den physikalischen Processen.

α. Von dem weiteren Detail, worein sich Aristoteles *) einläßt, führe ich nichts an als seinen Uebergang und Unterscheidung der Veränderung und Bewegung. „In der Bewegung ist ein erstes Bewegendes, und ein Bewegtes, und eine Zeit, Worin; außer diesem: Woraus, Wohin. Denn alle Bewegung ist aus Einem und zu Einem; denn das zuerst Bewegte, und zu Dem es bewegt wird, und aus Welchem, ist verschieden: Holz, Wärme und Kälte." Vorhin die reine Bewegung, hier die Bewegung an einem Dinge. „Die Bewegung ist in dem Holze, nicht in der Form; denn es bewegt nicht, noch wird bewegt die Form oder der Ort oder die Größe: sondern" (in der Ordnung, wie sie folgen) „ist Bewegtes, und Bewegendes, und zu Dem bewegt wird. Dasjenige mehr Wozu, als aus Dem bewegt wird, wird Veränderung (μεταβολή) genannt. Daher auch das Vergehen (φθορά) in das Nichtseyn Veränderung ist, indem das Untergehende sich aus dem Seyenden verändert; und das Entstehen in das Seyende, aus dem Nichtseyenden." Die Bemerkung ist dahin zu deuten: Veränderung ist Bewegung am Realen als solchem, daher das Erste, ideale Veränderung, Bewegung als solche ist; und erst die realwerdende Bewegung wird als Veränderung, d. h. eben erst in der Beziehung Wozu, als in der Woraus, — denn diese Woraus ist eben, wo die Veränderung noch nicht real ist, wo sie noch Bewegung ist.

β. Wieder eine andere Form der Unterscheidung von Bewegung und Veränderung. Die Veränderung theilt Aristoteles ferner vierfach ein: „in Veränderung aus einem Sub-

---

*) Physic. V, 1.

jekt in ein Subjekt (ὑποκείμενον); oder aus einem Nicht-Subjekt in ein Nicht-Subjekt; oder aus einem Nicht-Subjekt in ein Subjekt; oder aus einem Subjekt in ein Nicht-Subjekt. α) Die Eine, aus einem Nicht-Subjekt in ein Nicht-Subjekt," die in der allgemeinen Eintheilung auch vorkommen kann, „ist keine Veränderung," bloß gedacht; „denn sie enthält keinen Gegensatz," — allein ideell, Gedanke, Moment ist Nicht-Subjekt, aber Aristoteles meint die wirkliche Erscheinung. β) „Die aus Subjekt in Subjekt ist Bewegung als solche;" es ist das Uebergehende dasselbe, bleibt, — kein Anderswerden des Wirklichen, bloß formell. γ) „Aus Nicht-Subjekt in Subjekt ist Erzeugung. δ) Aus Subjekt in Nicht-Subjekt Untergang." Merkwürdig ist der Gegensatz der materialisirten Bewegung (Veränderung) und der bloß formellen Bewegung.

γ. Von da kommt er (Buch VI) zur Betrachtung der zenonischen Dialektik dieser Bewegung und Veränderung — auf die unendliche Theilbarkeit —, die wir schon gesehen. Aristoteles löst sie durch das Allgemeine: Sie sind eben dieser Widerspruch, das in sich Entgegengesetzte, Allgemeine; ihre Einheit, das, worein ihre Momente sich auflösen, ist nicht ein Nichts. Nicht: Die Bewegung und Veränderung ist nicht; sondern ein Negatives und Allgemeines, das Negative selbst wieder als positiv gesetzt, — Theilbarkeit.

δ. Ferner bemerkt Aristoteles *) gegen die Atome und ihre Bewegung, „daß das Untheilbare keine Bewegung und Veränderung habe;" umgekehrt gegen jenes Zenonische: Es ist nur einfaches, untheilbares Seyn, und nicht Bewegung. Aristoteles sagt gegen die Atome dasselbe: Das Atom ist einfaches, untheilbares Seyn; es kann sich also nicht verändern, oder es hat eben keine Wahrheit. Veränderung ist nicht an ihnen, noch von

*) Physic. VI, 10.

Außen, Stoß; Bewegung an und für sich selbst eben an ihnen ohne Wahrheit.

ε. Reine Idealität der Veränderung, oder sie gehört ganz der Form an. Wichtig ist dann noch diese Bestimmung, „daß, was verändert wird, allein das Sinnliche, Empfindbare ist; und die Form und Gestalten, Habitus (Gewohnheit, wie Tugend und Laster) nicht verändert werden. Form u. s. f. entsteht und verschwindet an einem Dinge; aber was entsteht und vergeht, wird nicht verändert." Oder: Der Inhalt der Veränderung ist unveränderlich; die Veränderung als solche gehört zur bloßen Form. „Habitus sind entweder Tugend oder Laster. Tugend ist eine Vollendung (τελείωσις), Erreichung seines Zwecks, wenn Etwas seine Natur erreicht hat; Laster aber ist das Vergehen und Nichterreichen desselben. Sie sind nicht Veränderungen, sondern sie entstehen und vergehen nur." *) Oder der Unterschied wird zu einem Unterschiede des Seyns und Nichtseyns, — sinnlicher Unterschied.

ζ. Die erste reale oder physisch seyende Bewegung. Näher tritt nun von diesen Begriffen Aristoteles dem Realen. α) „Das erste Wesen der Bewegung ist selbst unbewegt;" **) und β) „die absolute Bewegung ist die Kreisbewegung. Diese Bewegung ist ohne Entgegensetzung. (Eine unendliche geradlinigte Bewegung ist ein leeres Gedankending; denn Bewegung ist nothwendig zu Etwas, — Zweck.) Denn von B nach A und von A nach B ist dasselbe; und die Bewegung ist zu betrachten nach dem Orte des Ausgangs und des Endzwecks." ***) Die Vorstellung, die himmlischen Körper würden sich für sich in gerader Linie fortbewegen, wenn sie nicht zufälliger Weise in die Anziehungs-Sphäre der Sonne kämen, ist

*) *Physic. VII*, 3.
**) *eod. VIII*, 6.
***) *eod. c.* 8—9, *passim; de Coelo I*, 4.

ein leerer Gedanke. Er zeigt dann,*) „daß der ganze Himmel weder entstanden, noch fähig ist zu vergehen, sondern Einer und ewig ist: weder Anfang noch Ende in der ewigen Zeit hat, sondern die unendliche Zeit in sich selbst eingeschlossen enthält.“ Alle anderen Vorstellungen sind sinnliche, die von dem Wesen zu sprechen meinen, aber immer nur sinnliche Vorstellungen vor sich haben; in diesen Vorstellungen ist immer das vorhanden, was sie meinen ausgeschlossen zu haben. α) Der Anfang der Entstehung — vorher das Leere — ist eben das Ruhende, Sichgleiche; d. h. die ewige Materie, unentstanden, gesetzt vor der Entstehung. β) Vor der Entstehung ist Nichts (wollen sie nicht Wort haben), erst Etwas im Entstehen; d. h. die Bewegung ist mit dem Etwas, — wo Realität, ist Bewegung. Aber sie bringen jenes Leere, Sichgleiche, ewige Materie, — und dieß Nichts nicht zusammen.

η. „Dasjenige, was diese“ absolute „Kreisbewegung hat, ist weder schwer noch leicht. Denn das Schwere ist, was sich nach Unten, das Leichte, was sich in die Höhe bewegt.“ In der neueren Physik erhalten die himmlischen Körper Schwere, wollen in die Sonne stürzen, — aber thun's nicht, wegen einer anderen Kraft. „Es ist,“ wie schon erinnert, „unzerstörbar und unerzeugt, ohne Ab- und Zunahme, ohne alle Veränderung; ... es ist verschieden von Erde, Feuer, Luft und Wasser; es ist, was die Alten Aether genannt haben, als den obersten Ort, von dem beständigen Laufen (ἀεὶ θεῖν) in unendlicher Zeit.“ **) Das Nebeneinander fängt aber an, immer mehr aufzufallen.

θ. Dieß scheint dann die ewige Materie zu seyn, bestimmt nicht ausgedrückt, bleibt so stehen, wie in unserer Vorstellung der Himmel. Aristoteles zeigt,***) „daß die Elemente nicht aus Einem Körper entspringen, sondern aus einander.

*) De Coelo II, 1.
**) De Coelo I, 3.
***) De Coelo III, 6.

Denn in der Entstehung wären sie entweder aus einem Unkörperlichen oder einem Körper. Aus einem Unkörperlichen, — so ist dieß das Leere des bestimmten Körperlichen; denn das Leere ist eben das unmittelbar Körperlose. Aber auch nicht aus einem Körperlichen; denn sonst ist es selbst ein körperliches Element." Es bleibt nur übrig, daß die Elemente auseinander entspringen. Es ist zu bemerken, daß Aristoteles unter Entstehung die wirkliche Entstehung versteht, nicht den Uebergang aus dem Allgemeinen in die Einzelnheit (er betrachtet überhaupt nicht das Allgemeine, wie es das Negative an ihm selbst hat; sonst wäre das Allgemeine eben die absolute Materie, deren Allgemeinheit, als Negativität, gesetzt ist oder reell ist): sondern Entstehung Eines bestimmten Körperlichen, nicht aus seinem Grunde, sondern aus dem Entgegengesetzten als solchem.

ι. Deduktion der vier Elemente. Von da kommt er auf die Elemente, von denen er eine Art Konstruktion macht. Es ist merkwürdig. Aristoteles zeigt nun, daß es vier Elemente geben müsse, auf folgende Weise. Vom Schweren und Leichten geht er aus (Attraktion, und Centrifugal-Kraft); sie sind die Grundbestimmungen. „Das Körperliche geht, seiner Bewegung nach, entweder nach Oben oder Unten, — ist entweder leicht oder schwer, und zwar nicht nur im Verhältniß (relativ), sondern es ist absolut Leichtes und absolut Schweres, — jenes nach Oben an das Extrem des Himmels, dieß nach Unten in die Mitte." *) „Zwischen diesen sind Mittlere, Andere als sie, welche sich zu einander verhalten, wie jene. Jene Extreme nun sind Erde und Feuer, diese Luft und Wasser;" **) „Luft und Wasser hat, das Eine Schwere, das Andere Leichtigkeit." ***) „Wasser schwebt unter Allem außer der Erde, und die Luft über Allem außer dem Feuer. Deswegen giebt es nun diese vier Materien,

*) *De Cœlo IV*, 1.
**) *De Cœlo IV*, 3.
***) *De Cœlo IV*, 4.

aber so vier Materien, daß sie Eine gemeinschaftliche haben; besonders da sie aus einander entstehen, ihr Seyn aber ein Anderes ist," *) — er bezeichnet nicht jenen Aether. α) Es ist zu bemerken, daß Aristoteles gar nicht diesen Begriff der Elemente hatte, der in neueren Zeiten gilt, daß das Element einfach seyn müsse; deswegen ist man wunderklug, daß wir Wasser u. s. f. für Elemente halten. Eine solche Einfachheit des Seyenden, einfache Bestimmtheit ist eine Abstraktion, hat keine Realität; rothe Farbe, — nichts Reales, — ist einfach in diesem Sinne, eine Abstraktion. Das Moment muß selbst Realität haben, ist, als Einheit Entgegengesetzter, auflösbar. Aristoteles läßt die Elemente (wie wir schon bei Früheren sahen) auseinander entstehen, aber nicht diese unvertilgbare Einfachheit; denn das Einfache wäre keiner Bewegung und Veränderung fähig. Den wüsten Begriff des Bestehens aus Theilen kennt er hier gar nicht, im Gegentheil streitet genug dagegen, z. B. in Beziehung auf Anaxagoras. **) „Neutralität" ist Allgemeinheit als Einheit nicht begriffen, wo der Sauerstoff nicht mehr als solcher darin. Hier ist nun aber ein Uebergehen des einen Elements in das andere, ganz entgegengesetzt unserer Physik, welche Feuer, Luft u. s. w. nur absolut als mit sich identisch betrachtet. β) Diese Grundbestimmungen sind nicht erschöpfend.

κ. Momente des realen Processes in Beziehung auf Bewegung. Ich führe noch an, daß Aristoteles endlich zu den „Principien des fühlbaren Körpers" übergeht; — Elemente im Processe, wie vorhin nach ihrer ruhenden Bestimmtheit. Er schließt die Beziehungen, die für Gesicht, Geruch u. s. f. sind, aus; jene zieht er vor als diese, die für den Sinn des Schweren oder Leichten. Schwer und Leicht, die Grundbestimmungen, diese sind in Differenz als empfindbar, — jenes

*) *De Coelo IV*, 5.
**) *eod. III*, 4.

für sich, dieß für Anderes. Als diese Principien giebt er „Warm und Kalt, Trocken und Feucht" an; *) — Uebergang der Elemente in empfindbaren Beziehungen. Er sagt nun, „daß vier Dinge, die vier Elemente (Principien), eigentlich sechs Beziehungen auf einander haben, — aber das Entgegengesetzte hier nicht verbunden werden könne, — das Feuchte nicht auf's Trockene, das Warme nicht auf's Kalte. So giebt es vier Verbindungen der Elemente: α) Warmes und Trockenes; β) Warmes und Feuchtes; γ) Feuchtes und Kaltes; δ) Trockenes und Kaltes. Und diese Verbindungen folgen jenen ersten Elementen; so daß also Feuer Warm und Trocken, Luft Warm und Feucht (Dunst), Wasser Kalt und Feucht, Erde Kalt und Trocken." **) Hieraus macht er nun „die gegenseitige Verwandelung der Elemente in einander" so begreiflich. „Das Entstehen und das Vergehen geht aus dem Gegentheil und in das Gegentheil. Alle haben einen Gegensatz gegeneinander;" alle sind als das Nichtseyn gegen das Seyn des Anderen, Wirklichkeit und Möglichkeit. „Unter diesen nun haben einige einen gleichen Theil gemeinschaftlich. Aus Feuer wird Luft, sie haben die Wärme gemeinschaftlich; wenn nun in der Luft die Feuchtigkeit überwunden wird, wird Feuer. Hingegen bei denen, die nichts mit einander gemeinschaftlich haben, wie Erde (Kalt und Trocken) und Luft (Warm und Feucht), so geht die Verwandelung langsamer." Die ganze Verwandelung der Elemente in einander, der Natur-Proceß, ist ein Kreislauf ihrer Verwandelungen. ***) Dieß ist unbefriedigend; weder die einzelnen sind begriffen, noch das Uebrige ein Ganzes.

In der That geht nun Aristoteles an der Meteorologie eben zur Betrachtung des allgemeinen Natur-Processes über. Allein wir sind hier mit ihm an seine Grenze gekommen. Hier

*) *De generat. et corrupt. II, 2.*
**) *eod. c. 3.*
***) *eod. c. 4.*

im natürlichen Proceß hört das einfache Bestimmen als solches zu gelten auf, und verliert ganz sein Interesse, — diese Manier des fortgehenden Bestimmens. Denn eben im realen Processe ist es, wo diese Bestimmtheiten, diese bestimmten Begriffe, immer wieder ihre Bedeutung verlieren und zu ihrem Gegentheile werden, — wo eben diese gleichgültige Reihe sich zusammendrängt und vereint. Im Bestimmen der Zeit und der Bewegung sahen wir ihn selbst wohl entgegengesetzte Bestimmungen so vereinen. Aber die Bewegung in ihrer wahrhaften Bestimmung müßte Raum und Zeit an sich zurücknehmen: sich darstellen, wie sie die Einheit dieser ihrer realen Momente, und wie sie an ihnen sich darstellt, — wie dieses Ideelle zur Realität kommt. Noch mehr aber müßten jetzt die folgenden Momente, das Feuchte, Wärme u. s. f., selbst unter den Begriff des Processes zurücktreten. Aber die sinnliche Erscheinung fängt hier an, die Oberhand zu gewinnen; das Empirische hat eben die Natur der vereinzelten Weise, auseinanderzufallen. Die empirische Erscheinung wächst dem Denken über den Kopf, der nur noch allenthalben das Zeichen der Besitznahme aufdrückt, aber sie nicht mehr selbst durchdringen kann, da sie aus dem Ideellen zurücktritt, wie Zeit und Raum und Bewegung noch waren.

Der Schatz des Aristoteles ist seit Jahrhunderten so gut als unbekannt.

3. Philosophie des Geistes.

Andere Seite, Philosophie des Geistes. Hier findet sich auch zuerst bei Aristoteles in einer Reihe von Werken, die ich anführen will, die Unterscheidung der besonderen Wissenschaften derselben ausgeführt. Seine drei Bücher „Ueber die Seele“ überhaupt betrachten Theils die abstrakte allgemeine Natur der Seele, vorzüglich aber nur widerlegungsweise, mehr aber dann sehr schwer und spekulativ ihre Natur an ihr selbst; nicht ihr Seyn, sondern die bestimmte Weise und Möglichkeit ihrer Wirk-

samkeit, — dieß ist ihm ihr Seyn und Wesen. Es sind uns alsdann einige besondere Schriften „Von der Empfindung und dem Empfindbaren," „Von Erinnerung und Gedächtniß," „Vom Schlafen und Wachen," „Vom Träumen," „Von der Weissagung (μαντική) aus Träumen," auch eine „Physiognomik" vorhanden; Aristoteles hat die Betrachtung keiner empirischen Seite und Erscheinung verschmäht, wie im Natürlichen, so auch im Geistigen. — In Rücksicht auf die praktische Seite hat er ebenso zuerst für den Hausvater durch ein „ökonomisches" Werk (οἰκονομικά) gesorgt; alsdann für den einzelnen Menschen durch eine Moral und „Ethik," Theils Untersuchung über das höchste Gut, den absoluten Endzweck, Theils eine Lehre der einzelnen Tugenden, — immer fast spekulativ, und mit gesundem Menschenverstand. Endlich aber hat er in seiner „Politik" eine Darstellung der wesentlichen Staatsverfassung und der verschiedenen Arten von Staatsverfassung, nach der empirischen Seite, daß Aristoteles diese verschiedenen Arten durchgeht: und in seinen Politien eine Darstellung der wichtigsten Staaten gegeben; da haben wir nicht Alles.

Auf der anderen Seite steht seine Wissenschaft des abstrakten Denkens, eine „Logik," Ὄργανον genannt, zu dem mehrere Schriften gehören, — die Quelle und das Lehrbuch der logischen Darstellungen aller Zeiten, die zum Theil nur speciellere Ausführungen waren, wodurch sie strohern, matt, unvollkommen und rein formell werden mußten; — von der noch in den neuesten Zeiten Kant gesagt, daß seit Aristoteles die Logik, wie die reine Geometrie seit Euklid, eine vollendete Wissenschaft sey, die keine Verbesserung und Veränderung mehr erhalten hat.

1. Es ist schon bemerkt, daß seine Lehre von der Seele das sogenannte Metaphysische weniger behandelt, und mehr die Weise ihrer Thätigkeit. In der Lehre von der Seele dürfen wir bei Aristoteles nicht erwarten, eine Metaphysik von der Seele

zu finden. Denn jenes sogenannte metaphysische Betrachten setzt die Seele eigentlich als ein Ding, und betrachtet sie, z. B. was sie für ein Ding, ob sie ein einfaches u. s. f. sey. Mit solchen abstrakten Bestimmungen beschäftigt sich der konkrete spekulative Geist des Aristoteles nicht; er ist weit davon entfernt. Im Allgemeinen sind es ebenso eine Reihe fortgehender Bestimmungen, die nicht als ein Ganzes nach der Nothwendigkeit sind zusammengeeint; Jedes in seiner Sphäre ist aber ebenso richtig, als tief gefaßt.

Aristoteles *) bemerkt zuerst im Allgemeinen: „Es scheint, die Seele müsse Theils betrachtet werden als für sich trennbar vom Körper" in ihrer Freiheit, „da sie im Denken für sich selbst ist: Theils aber, da sie in den Affekten als so ungetrennt eins mit dem Körperlichen erscheint, auch als nicht trennbar von demselben; die Affekte zeigen sich als materialisirtes Denken oder Begriff (λόγοι ἔνυλοι)," — als materielle Weisen des Geistigen. Hieran schließt sich so eine gedoppelte Betrachtungsweise der Seele, die Aristoteles auch kennt: die rein rationelle oder logische, und die physische oder physiologische (διαλεκτικὸς καὶ φυσικός), die wir zum Theil noch bis jetzt neben einander fortgehen sehen. „Nach der einen Seite werde z. B. der Zorn betrachtet als eine Begierde der Wiedervergeltung oder dergleichen: nach der anderen als ein Aufbrausen des Herzblutes, des Warmen" im Menschen; „und jenes wird die rationelle, dieses die materielle Betrachtung des Zorns seyn. Wie wenn der Eine das Haus bestimme als eine Beschützung gegen Wind, Regen u. s. f., und sonstige Verwahrung: der Andere. daß es aus Holz und Steinen bestehe; der Eine giebt die Bestimmung und die Form (Zweck) des Dinges an, der Andere seine Materie und Nothwendigkeit."

Näher „bestimmt" Aristoteles **) „das Wesen der

*) De Anima I, 1.
**) eod. II, 1.

Seele" so, daß er an drei Momente erinnert. Er sagt: „Es giebt dreierlei Seyn: α) Materie (ὕλη), die nichts für sich ist; β) die Form (μορφή), und das Allgemeine (καὶ εἶδος), nach der Etwas Dieses ist; γ) ein Seyn, in dem die Materie als Möglichkeit ist, und dessen Form (Idee) die Thätigkeit (Wirksamkeit, ἐντελέχεια)," — die Materie existirt hier nicht als Materie, ist nur an sich. „Die Seele ist die Substanz (οὐσία) als Form des physischen organischen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben hat; ihr εἶδος ist Entelechie, wodurch er ein Körper, und ein beseelter, ist. Diese Wirksamkeit erscheint auf eine doppelte Weise: entweder wie die Wissenschaft, oder wie die Anschauung (Theorie). Die Seele in ihrer Existenz ist entweder wachend, oder schlafend; das Wachen entspricht dem Anschauen, der Schlaf aber dem Haben und Nichtwirksamseyn. Das Erste aber der Entstehung nach ist die Wissenschaft," das Bewußtseyn, was zur Form gehört, deren höchste Weise das Denken ist; — „die Seele ist also die erste Wirksamkeit eines physischen, aber organischen Körpers." In dieser Rücksicht ist es, daß Aristoteles der Seele die Bestimmung giebt, die Entelechie zu seyn.

Dann kommt er auf die Frage nach der Beziehung von Leib und Seele auf einander. „Man darf deswegen" — weil sie die Form ist — „nicht fragen, ob Seele und Leib eins seyen" (dieß solle man nicht sagen, daß sie eins seyen); „wie man nicht fragt, ob das Wachs und seine Form eins seyen, überhaupt nicht die Materie und ihre Formen eins sind," — nicht ein Verhältniß von Eins, Materialismus. „Denn das Eins und das Seyn wird auf mannigfache Weise gesagt:" Ding und Eigenschaften, Subjekt und Prädikat; Haus ist Eins, eine Menge Theile. Identität ist eine ganz abstrakte, daher oberflächliche und leere Bestimmung; „das wesentliche Seyn aber ist die Wirksamkeit (Entelechie)." Sie haben nicht gleiche Würdigkeit in Ansehung des Seyns, das wahrhaft würdige Seyn

hat nur die Entelechie; die Identität ist nur als solche Entelechie zu fassen, — unsere Idee. Jenes ist eine oberflächliche Frage, wo Beide als Dinge betrachtet werden; dieß ist nicht ihr Wesen, sondern es ist zu fragen, ob die Thätigkeit eins ist mit ihrem Organe.

2. Bestimmtere Erläuterung dieses Verhältnisses. „Die Seele ist die Substanz, aber die Substanz nur nach dem Begriffe (κατὰ τὸν λόγον); oder die Form, der Begriff ist hier das Seyn selbst, diese Substanz selbst. Z. B. wenn ein physischer Körper, eine Axt, zu seiner Substanz diese Form hätte, Axt zu seyn: so würde diese seine Form seine Seele seyn; und wenn er aufhörte, es zu seyn: so wäre er keine Axt mehr, sondern es bliebe nur noch der Namen übrig. Aber eines solchen Körpers Form und Begriff, wie einer Axt, ist die Seele nicht; sondern" die Seele ist die Form „eines solchen, der das Princip der Bewegung und Ruhe in ihm selbst hat." Die Axt hat nicht das Princip ihrer Form an ihr selbst, sie macht sich nicht selbst dazu; oder ihre Form, ihr Begriff ist nicht ihre Substanz selbst, — sie ist nicht durch sich selbst thätig. „Wenn z. B. das Auge für sich ein Lebendiges wäre, so würde das Sehen seine Seele seyn; denn das Sehen ist das Wesen (οὐσία) des Auges nach seinem Begriffe. Das Auge aber, als solches, ist nur die Materie des Sehens; wenn das Sehen verloren ist, so ist es nur Auge noch dem Namen nach, wie eins von Stein oder ein gemaltes." Wenn wir fragen, was ist die Substanz des Auges: sollen Nerven, Humore, Häute Substanz seyn; Aristoteles sagt aber im Gegentheil, das Sehen selbst sey Substanz, jenes nur der leere Name. „Wie sich dieß so im Einzelnen verhält, so verhält es sich auch im Ganzen. Nicht ein Solches, das die Seele weggeworfen, ist die Möglichkeit zu leben, sondern welches Leben hat. Saamen und Frucht ist so ein Körper, der der Möglichkeit nach ist. Wie das Hauen" (Axt), „Sehen, so ist das Wachen überhaupt die Thätigkeit (Wirksamkeit); das Kör-

perliche aber nur die Möglichkeit," nicht das Reale, — und die Seele ist sein Seyn, seine Entelechie, seine Substanz. „Aber nach diesem Verhältniß ist das" (lebende) „Auge das Sehen und der Augapfel" (dieser nur die Möglichkeit), — das gehört zusammen; „so ist auch Seele und Leib das Lebendige, beide sind also nicht zu trennen. (Es ist aber noch nicht klar (ἄδηλον), ob die Seele so die Thätigkeit des Körpers sey, wie der Steuermann des Schiffs)." Substanz ist thätige Form; die ὕλη ist nur der Möglichkeit nach, nicht wahrhafte Substanz. Dieß ist ein wahrhaft spekulativer Begriff.

„Die Seele ist also als das Princip der Bewegung und als Zweck (οὗ ἕνεκα) und als Seyn (Substanz, οὐσία) der lebendigen Körper: Ursache," das Hervorbringende; — die Ursache dem Zwecke nach, d. h. die Ursache, die sich selbst bestimmende Allgemeinheit ist. „Das Leben ist das Seyn der Lebendigen; sie ist dieses Seyn. Alsdann ist die Seele der existirende Begriff (τοῦ δυνάμει ὄντος λόγος ἡ ἐντελέχεια) des der Möglichkeit nach Seyenden," — eben insofern er „die Entelechie" dessen ist, was nur potentiâ ist; ihr Verhältniß ist, daß sie die Substanz nach dem Begriffe, die Wirksamkeit ist. „Auch der Zweck; wie der Gedanke, so auch die Natur thut zu Etwas. Alle Theile sind Organe derselben." *) Möglichkeit, Materielles ist nur an sich, — unorganische Welt.

Aristoteles **) giebt nun weiter an, „daß die Seele auf dreifache Weise zu bestimmen sey, und zwar als ernährende, empfindende und verständige (denkende) Seele, dem Pflanzenleben, dem thierischen und dem menschlichen Leben entsprechend. Die ernährende Seele, wenn sie allein ist, ist sie, die den Pflanzen zukommt, — vegetative Seele; wenn sie zugleich empfindend ist, ist sie die thierische Seele; und sowohl ernährend, empfin-

*) De Anima II, 4.
**) eod. II, 2 — 3.

dend, als auch verständig, ist sie die des Menschen." Der Mensch hat so ebenso die vegetative, als auch die empfindende Natur in sich vereinigt; — ein Gedanke, der auch so in der neueren Natur-Philosophie ausgedrückt wird, daß der Mensch auch Thier und Pflanze ist, und der gegen das Abscheiden und Trennen der Unterschiede dieser Formen gerichtet ist. Jene Unterscheidung ist auch in neueren Zeiten wieder erweckt in Betrachtung des Organischen; und es ist sehr wesentlich, diese beiden Seiten zu unterscheiden. „Die Frage ist, inwiefern diese als Theile trennbar sind."

Was nun das Verhältniß dieser drei Seelen ist, wie man sie nennen kann, indem man sie jedoch mit Unrecht so scheidet: so bemerkt Aristoteles hierüber ganz richtig, „daß nicht eine Seele zu suchen sey, welche das Gemeinschaftliche derselben sey, und in keiner bestimmten und einfachen Form Einer jener Seelen gemäß sey," — als Theile verschiedener Wesen. Dieß ist eine tiefe Bemerkung, wodurch sich das wahrhaft spekulative Denken unterscheidet vom bloß logisch formellen Denken. „Wie unter den Figuren auch nur das Dreieck und die anderen bestimmten Figuren," Quadrat, Parallelogramm u. s. f., „wirklich Etwas seyen. Denn das Gemeinschaftliche ist die Figur; diese allgemeine Figur, die gemeinschaftlich ist, ist aber nicht," ist nichts Wahrhaftes, ist das Nichts, ein leeres Gedankending, ist nur ein Abstraktum. „Hingegen das Dreieck ist die erste Figur, die wahrhafte, allgemeine, welche auch im Viereck u. s. f. vorkommt," — die Figur auf die einfachste Bestimmung zurückgeführt. Einer Seits steht das Dreieck so neben dem Quadrat, Fünfeck u. s. f., als ein Besonderes neben diesen; aber — und dieß ist der große Sinn des Aristoteles — es ist die wahrhafte Figur, die wahrhaft allgemeine Figur. „Ebenso ist es mit dem Beseelten. Die ernährende, die empfindende Seele ist auch in der verständigen;" — und man muß nicht die Seele als ein Abstraktum suchen. „Die ernährende Seele ist die Natur der

Pflanze; diese vegetative Seele — die erste, welche Thätigkeit — ist aber auch in der empfindenden Seele, aber da ist sie nur der Möglichkeit nach," — da ist sie nur als das Ansich, das Allgemeine. Die vegetative Seele im Verhältniß zu der empfindenden ist nur potentià, nur ein Ideelles, Inhärirendes an ihr, wie ein Prädikat am Subjekte. Und ebenso ist im Verhältniß zur denkenden Seele die empfindende nur Prädikat an jener, als dem Subjekte. „In der verständigen Seele sind wieder die beiden anderen enthalten," aber nur als ihr Objekt, oder als ihre Möglichkeit, — nur das Ansich. Dieß Ansich ist nicht hoch zu stellen, wie dieß im formellen Denken wohl geschieht: es ist nur die potentia, das Allgemeine, nur die Möglichkeit; das Fürsich ist dagegen die unendliche Rückkehr in sich, ihm kommt die Energie und Entelechie zu. Wir können auch diesen Ausdruck näher bestimmen. Wir sprechen z. B. vom Objektiven, vom Realen, von Seele und Körper, empfindenden organischen Körper und vegetativer Natur; so nennen wir das Körperliche das Objektive, die Seele das Subjektive. So ist das Objektive nur die Möglichkeit, nur dieß, Ansich zu seyn; und das Unglück der Natur ist eben, nur an sich, nicht für sich, der Begriff zu seyn. Im Natürlichen, im Vegetativen ist auch wieder die Entelechie; aber diese ganze Sphäre ist wieder nur das Objektive, das Ansich in der höheren. Dieß Ansich erscheint wieder als die Realität für die Entwickelung der Idee, hat zwei Seiten, zwei Wege; das Allgemeine ist schon selbst ein Wirkliches. Aristoteles will dieß sagen: Ein leeres Allgemeines ist dasjenige, das nicht selbst existirt, oder nicht selbst Art ist. In der That ist alles Allgemeine reell als Besonderes, Einzelnes, als seyend für Anderes. Aber jenes Allgemeines ist so reell, daß es selbst, ohne weitere Aenderung, seine erste Art ist; weiter entwickelt gehört es nicht hierher, ist überhaupt das Princip der Realisirung. Dieß sind die allgemeinen Bestimmungen, die von

der größten Wichtigkeit sind, und die, entwickelt, auf alle wahrhaften Ansichten des Organischen u. s. f. führen würden.

a. „Die ernährende Seele ist der Begriff der Seele," oder des Organischen, wie wir sagen; dieser Begriff, so wie er ist, ohne weitere Bestimmung, „dieß Allgemeine ist das Pflanzenleben." So ist also nach Aristoteles *) die vegetative Seele der allgemeine Begriff der Seele selbst. — Was Aristoteles von der Ernährung sagt, „ob Gleiches vom Gleichen, oder vom Entgegengesetzten," ist unbedeutend.

b. Interessanter ist seine Bestimmung der Empfindung, von der ich noch Einiges anführen will. „Das Empfinden ist überhaupt eine Möglichkeit," — eine Receptivität würden wir sagen; „aber diese Möglichkeit," oder Receptivität ist nicht als eine Passivität zu begreifen, „ist auch Aktivität. Passivität und Thätigkeit ist Eines und desselben;" oder „die Passivität ist selbst auf eine gedoppelte Weise. Eine Passivität ist entweder ein Verderben, Verschwinden durchs Entgegengesetzte; eine andere Passivität ist Erhalten (σωτηρία) vielmehr dessen, was nur der Möglichkeit nach ist, durch das, was der Wirksamkeit nach ist. So ist es mit der Erwerbung der Wissenschaft, es ist eine Passivität, insofern eine Veränderung in einer entgegengesetzten Gewohnheit vorgeht; aber es ist dann auch eine Passivität, worin das nur als Möglichkeit Gesetzte erhalten wird. Es giebt eine Veränderung, die privativ ist, und eine, die auf die Natur und bleibende Wirksamkeit (Kraft und Gewohnheiten, ἕξις) geht. Die erste Veränderung des Empfindenden geschieht daher von dem die Empfindung Erzeugenden" (in der Empfindung unterscheidet man die Veränderung, und was geschieht, von dem, was die Empfindung erzeugt, dieß ist die Passivität der Empfindung); „wenn sie aber erzeugt ist, so wird die Empfindung besessen (ἔχει), wie ein Wissen," — ebensosehr Spontaneität. Es sind

*) De Anima II, 4.

so zwei Seiten: die eine die Passivität, und die andere, nach der die Empfindung im Besitz der Seele ist; „und nach" dieser Seite, „der Thätigkeit, verhält sich das Empfinden, wie das Erkennen (θεωρεῖν)." Die Einwirkung von Außen, eine Passivität, ist das Erste; nachher tritt aber Thätigkeit ein. „Der Unterschied aber ist, daß das, was die Empfindung macht, außen ist. Die Ursache hiervon ist, daß die empfindende Thätigkeit auf das Einzelne geht, das Wissen dagegen auf's Allgemeine; dieß aber ist gewissermaßen in der Seele selbst als Substanz. Denken deswegen kann jeder selbst, wenn er will," und eben darum ist es frei; „empfinden aber steht nicht bei ihm, es ist nothwendig, daß das Empfundene vorhanden sey." *)

Dieß ist der ganz richtige Standpunkt der Empfindung. α) Die Empfindung ist dieß, eine passive Seite zu haben; man mag das Weitere ausführen, wie man will, nach subjektivem Idealismus oder sonst. Wir finden uns bestimmt, sind bestimmt, — ich finde mich bestimmt, oder ich werde von Außen bestimmt; gleichgültig, ob subjektiv, oder objektiv, — in Beidem ist das Moment der Passivität enthalten. Die leibnitzische Monade ist eine entgegengesetzte Vorstellung: Sie ist Eins, ein Atom, ein Individuelles, was Alles in sich selbst entwickelt; jede Monade, jeder Punkt meines Fingers, ist ein ganzes Universum, in dem Alles sich in sich entwickelt, — ist in keiner Beziehung zu anderen Monaden. Hier scheint die höchste idealistische Freiheit behauptet. Allein es ist ganz gleichgültig, ob ich die Vorstellung habe, daß sich Alles in mir aus mir entwickelt; denn so ist das, was in mir entwickelt wird, ein Passives, ein Unfreies. Aristoteles steht mit diesem Moment der Passivität nicht hinter dem Idealismus; die Empfindung ist immer nach einer Seite passiv. Es ist schlechter Idealismus, der meint, die Passivität und Spontaneität des Geistes liege darin, ob die ge-

*) De Anima II, 5.

gebene Bestimmtheit innere oder äußere sey, — als ob Freiheit in der Empfindung; Empfindung ist Sphäre der Beschränktheit. β) Ein Anderes ist, wenn die Sache: Empfindung, Licht, Farbe, Sehen, Hören aus der Idee begriffen wird; so wird gezeigt, daß es aus dem Sichselbstbestimmen der Idee gesetzt wird. Ein Anderes ist aber, sofern ich als einzelnes Subjekt existire, die Idee in mir als diesem einzelnen Individuum existirt; da ist Endlichkeit, Standpunkt der Passivität.

Aristoteles fährt fort: „Ueberhaupt ist der Unterschied, daß die Möglichkeit eine gedoppelte ist; wie wir sagen, ein Knabe könne Soldat seyn, und auch ein Mann könne es seyn" (wirksame Kraft). „So ist das Empfindende beschaffen; es ist der Möglichkeit nach, was das Empfundene" (nicht Ding) „schon in der Wirksamkeit ist. Es ist daher passiv, insofern es nicht gleich" (in der Einheit mit sich selbst) „ist; aber nachdem es gelitten hat," empfunden hat, „ist es gleich gemacht, und ist was dasselbe." Nach der Empfindung ist das Empfundene gleich gemacht, und ist, was das Empfindende ist. Dieß ist Reaktion, aktive Aufnahme in sich, — die Aktivität in der Receptivität, diese Spontaneität, die die Passivität in der Empfindung aufhebt. Es ist so sich selbst gleich gemacht; und indem es durch eine Einwirkung gesetzt zu seyn scheint, hat es die Dieselbigkeit gesetzt. Der subjektive Idealismus sagt: Es giebt keine Außendinge, sie sind Bestimmtseyn unseres Selbst. In Ansehung der Empfindung ist dieß zuzugeben. Ich bin passiv im Empfinden, die Empfindung ist subjektiv; es ist Seyn, Zustand, Bestimmtheit in mir, nicht Freiheit. Ob die Empfindung äußerlich, oder in mir ist, ist gleichgültig, sie ist; die Energie ist, diesen passiven Inhalt zum Seinigen zu machen.

Bei der Empfindung gebraucht Aristoteles *) jene berühmte Vergleichung, die so oft Mißverständniß veranlaßt hat, — so

*) *De Anima II*, 12.

schief aufgefaßt worden ist. Er sagt nämlich: „Die Empfindung sey die Aufnahme der empfundenen Formen, ohne die Materie;“ in der Empfindung kommt nur die Form an uns, ohne die Materie. Anders ist es, wenn wir uns praktisch verhalten, beim Essen und Trinken. Im Praktischen überhaupt verhalten wir uns als einzelne Individuen, und als einzelne Individuen in einem Daseyn, selbst ein materielles Daseyn, — verhalten uns zur Materie, und selbst auf materielle Weise. Nur insofern wir materiell sind, können wir uns so verhalten; es ist, daß unsere materielle Existenz in Thätigkeit kommt. Theoretisch nicht als Einzelnes, Sinnliches, Materie gegen Materie. Einwirken setzt gerade die Berührung von Materiellem; hingegen in der Formaufnahme ist das Materielle vertilgt, nicht eine positive Beziehung dazu, Materie nicht ein Positives, Widerstand Leistendes. Die Form ist der Gegenstand als Allgemeines; und in der Empfindung verhalten wir uns also nur zur Form, und nehmen sie ohne Materie auf, „wie das Wachs nur das Zeichen des goldenen Siegelringes an sich nimmt, ohne das Gold selbst, sondern rein seine Form.“ Sinnliche Eindrücke nennen wir daher die Empfindungen überhaupt, und verstecken dahinter Theils rohe Vorstellungen, Theils unbestimmte und keine Begriffe. Nicht an diese Vorstellung ist sich zu hängen. Es ist ein Bild, worin dieß ausgedrückt werden soll, daß das Passive der Empfindung in der Passivität zugleich nur für die reine Form ist, daß diese Form an der Seele ist, — und an ihr nicht in dem Verhältnisse bleibt, wie die Form am Wachs; nicht wie ein Ding von dem anderen im Chemischen, „der Materie nach, durchdrungen wird,“ — oder, führt auch Aristoteles an, „die Pflanzen, die deswegen nicht empfinden.“

Man bleibt roher Weise beim Groben des Vergleichs stehen. Wenn man sich nun bloß an dieß Beispiel hält und daran zur Seele übergeht, so sagt man: Die Seele verhalte sich, wie das Wachs, — Vorstellungen, Empfindungen, Alles werde

nur in die Seele eingedrückt; sie ist eine tabula rasa, sie ist leer, die äußerlichen Dinge machen nur einen Eindruck, wie die Materie des Siegelringes auf die Materie des Wachses wirkt. Und dann sagt man: Dieß ist aristotelische Philosophie. So geht es übrigens den meisten Philosophen. Wenn sie etwa ein sinnliches Beispiel anführen, so versteht dieß Jeder und nimmt den Inhalt der Vergleichung in ihrem ganzen Umfange, — als ob Alles, was in diesem sinnlichen Verhältnisse enthalten ist, auch von dem Geistigen gelten solle. α) Hier betrifft die Vergleichung nur die Bestimmung, daß in der Empfindung nur die Form aufgenommen werde, nur sie für das empfindende Subjekt ist, nur diese Form an dasselbe kommt; nur nach dieser Seite ist verglichen. Der Hauptumstand, der den Unterschied ausmacht von diesem Bilde und dem Verhalten der Seele, der wird übersehen. In jenem Bilde fehlt dieß, woran nicht gedacht wird, daß nämlich das Wachs die Form in der That nicht aufnimmt; dieser Eindruck bleibt eine äußerliche Figur, Gestaltung an ihm, aber keine Form seines Wesens. Würde diese Form die Form seines Wesens, so hörte es auf, Wachs zu seyn. Hingegen bei der Seele nimmt diese die Form selbst in die Substanz der Seele auf, assimilirt sie, und so, daß die Seele an ihr selbst gewissermaßen alles Empfundene ist; wie oben, wenn die Art die Form in der Bestimmung der *οὐσία* wäre, so wäre diese Form die Seele der Art. Jenes Gleichniß bezieht sich auf nichts weiter, als daß die Form nur an die Seele kommt; β) aber nicht, daß die Form dem Wachse äußerlich ist und bleibt, und daß die Seele, wie Wachs, keine Form in sich selbst habe. Keineswegs soll die Seele passives Wachs seyn und von Außen die Bestimmungen erhalten. Die Seele ist die Form, die Form ist das Allgemeine; und das Aufnehmen desselben ist nicht, wie das des Wachses. Das Aufnehmen ist ebensosehr Aktivität der Seele; nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Passivität auf, bleibt zugleich frei davon. — Aristote-

les *) sagt: „Der Geist erhält sich selbst gegen die Materie (ἀντιφράττει)," — nicht wie Chemisches; d. h. hält das Materielle von sich ab, repellirt dasselbe und verhält sich nur zur Form. In der Empfindung ist die Seele allerdings passiv; aber sie verwandelt die Form des äußeren Körpers zu ihrer eigenen, — ist nur identisch mit der abstrakten Qualität, weil sie selbst das Allgemeine ist.

(Es sind keine Komplimente zu machen mit dem Empfinden und eine Idealistik daran zu setzen, daß uns nichts von Außen komme; wie Fichte sich auch so verstanden hat, daß er den Rock, den er anzieht, im Anziehen oder schon im Betrachten zum Theil macht. Das Einzelne in der Empfindung ist die Sphäre der Einzelnheit des Bewußtseyns; sie ist darin in der Weise eines Dings, so gut als Anderes, und ihre Einzelnheit ist dieß, daß andere Dinge für sie sind.)

Diese Natur des Empfindens erläutert er **) im Folgenden weiter, treibt sich mit dieser Einheit und deren Gegensatze herum, — manche tiefe und lichte Blicke in die Natur des Bewußtseyns. „Das körperliche Organ jeder Empfindung nimmt das Empfundene ohne Materie auf. Deswegen, wenn das Empfundene entfernt ist, so sind die Empfindungen und Vorstellungen in den Organen. Die Wirksamkeit des Empfundenwerdenden und der Empfindung ist eben dieselbe und eine; aber ihr Seyn ist nicht dasselbe (τὸ δ' εἶναι αὐταῖς οὐ ταὐτόν). Wie z. B. der wirksame Schall und das wirksame Hören; Das Gehör hat, hört nicht immer, das Schall Habende schallt nicht immer. Wenn dasjenige, das Möglichkeit des Hörens ist, wirkt, und ebenso das Möglichkeit des Schallens ist, wirkt, daß beides Wirksame zugleich ist: so ist Hören;" es sind nicht zwei Wirksamkeiten. „Die Bewegung, das Thun und die Passivität ist in dem, welches leidet" (— thut — ἐν τῷ ποιουμένῳ, in wel-

*) *De Anima III*, 4.

**) De Anima III, 2.

chem die Empfindung hervorgebracht wird): „so ist auch nothwendig, daß die Wirksamkeit des Hörens und Schallens in dem ist, das es der Möglichkeit nach ist," dem Empfindenden; „denn die Wirksamkeit des Thätigen und Bewegenden ist im Passiven." Als seyend sind Hören und Schallen verschieden; aber ihr Grund (λόγος) ist derselbe. „In dem Passiven ist selbst die Aktivität und Passivität, nicht in dem Thuenden (ποιοῦντι); so ist die Energie des Empfundenwerdenden im Empfindenden. Für Hören und Schallen giebt es zwei Worte, für Sehen nicht; Sehen ist die Thätigkeit des Sehenden, aber die der Farbe ist ohne Namen. Indem es Eine (μία) Wirksamkeit ist" — nicht die gleiche, sondern Eine, nicht Eindruckmachen —, „die des Empfundenwerdenden und des Empfindenden, nur ihr Seyn verschieden ist: so muß das sogenannte Schallen und Hören zugleich aufhören." Empfindung ist, insofern die Wirksamkeit Beider als Eines gesetzt ist. Das Sehen, Hören u. s. f. ist nur Eine Wirksamkeit, aber der Existenz nach eine unterschiedene: Es ist ein Körper, der schallt, und ein Subjekt, welches hört; das Seyn ist zweierlei, aber das Hören für sich ist innerlich Eins und ist Eine Wirksamkeit. Ich habe Empfindung von Härte, d. h. meine Empfindung ist Hart; ich finde mich so bestimmt. Die Reflexion sagt: Es ist ein hartes Ding da draußen, dieß und mein Finger sind zwei. Mein Sehen ist roth, so sagt die Reflexion, es ist ein rothes Ding da; aber es ist Eins, — mein Auge, mein Sehen ist roth und das Ding. Dieser Unterschied und diese Identität ist es, worauf es ankommt; und dieß zeigt Aristoteles auf die stärkste Weise auf, und hält es fest. Die Reflexion des Bewußtseyns ist die spätere Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven; Empfinden ist eben Form der Identität, das Aufheben dieser Trennung, abstrahirt von Subjektivität und Objektivität, — dieß ist eine fernere Reflexion.

Das Einfache, die eigentliche Seele oder Ich, ist im Empfinden Einheit in der Differenz. „Das Empfindende ist ferner

im Organ, und unterscheidet jedes Empfundene, Weiß und Schwarz u. s. f. Es ist nun nicht möglich, daß die Getrennten, Weiß und Süß, als getrennte, gleichgültige Momente unterschieden werden," — Vorstellen: Das ist süß, für sich allein, ohne Entgegensetzung; „sondern es müssen Einem Beide gegenwärtig, bekannt (δῆλα) seyn. Das Eins muß also das Eine verschieden vom Anderen bestimmen. Dieß Unterschiedene kann auch nicht in verschiedenem Ort oder Zeit seyn, sondern ungetheilt und in ungetheilter Zeit. Aber es ist unmöglich, daß die entgegengesetzten Bewegungen von Demselben beurtheilt werden, insofern es untrennbar" (todtes Eins), „und in untrennbarer Zeit ist. Wenn das Süße so die Empfindung bewegt, das Bittere aber entgegengesetzt, das Weiße aber anders: so ist das Unterscheidende der Zahl nach nicht diskret und der Zeit nach untheilbar, dem Seyn nach aber unterschieden. Dasselbe ist so der Möglichkeit nach theilbar und untheilbar, und das Entgegengesetzte; dem Seyn nach aber kann es nicht so seyn, sondern der Wirksamkeit nach ist es trennbar. Die Empfindung und das Denken (ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις) ist, wie das, das Einige Punkt" (Grenze) „nennen, der, insofern er Eins ist und insofern er Zwei ist, auch trennbar ist." Der λόγος ist derselben Seele λόγος. „Insofern es ungetrennt ist, ist das Unterscheidende Eins: und zugleich, insofern es getrennt ist, nicht Eins; denn es gebraucht zugleich dasselbe Zeichen zweimal. Insofern es Zwei gebraucht, unterscheidet es durch die Grenze Zwei und es ist getrennt; insofern es aber" damit „Eins, gebraucht es Eins und zugleich." Die bestimmte Empfindung, der Inhalt gehört der Natur des Bewußtseyns an. Die Empfindung ist eine bestimmte, indem das Empfindende in Einer Einheit auch die unterschiedene Empfindung vor sich hat, — trennt und nicht getrennt ist. So auch in Ansehung der Zeit sprechen wir von unterschiedenen Zeitpunkten. Einer Seits gleicht das Jetzt dem Punkte im Raum; aber es ist zugleich auch ein Theilen, enthält Zukunft und Vergangenheit, ist ein

Anderes und Ein und dasselbe zugleich. Es ist dasselbe, und ist in einer und derselben Rücksicht Theilen und Vereinen; Beides ist Ein und dasselbe im Zeitpunkte. So ist auch die Empfindung Eins und zugleich Theilung. Ein anderes Beispiel ist das der Zahl; Eins und Zwei sind verschieden, und zugleich wird auch in Beiden Eins als Eins gebraucht und gesetzt.

c. Von der Empfindung geht Aristoteles zum **Denken** über; und wird hier wesentlich spekulativ. „Das Denken," sagt er, *) „leidet nicht, ist nicht passiv (*ἀπαθές*)," schlechthin thätig; „es nimmt die Form auf, und ist der Möglichkeit nach eine solche." Wenn gedacht wird, so ist das Gedachte insofern Objekt, aber nicht wie das Empfundenwerdende; es ist Gedanke, und dieß ist ebenso der Form eines Objektiven beraubt. Das Denken ist auch *δύναμις*. *α*) „Aber es verhält sich zum Gedachtwerdenden nicht wie die Empfindung zum Empfundenwerdenden;" hier ist ein Anderes, Seyn, gegen die Thätigkeit. „Der Verstand (*νοῦς*), weil er Alles denkt, so ist er unvermischt (*ἀμιγής*)," nicht ein Anderes, durchaus ohne alle Gemeinschaft, „damit er überwinde (*κρατῇ*), wie Anaxagoras sagt, d. h. daß er erkenne; denn hervorbrechend in seiner Wirksamkeit (*παρεμφαινόμενον*) hält er das Fremde ab, und verwahrt sich dagegen (*ἀντιφράττει*, macht einen Verhau, Umzäunung). Deswegen ist die **Natur** des *νοῦς* keine andere, als das Mögliche (*ὥςτε μηδ᾽ αὐτοῦ εἶναι φύσιν τινὰ μηδεμίαν ἀλλ᾽ ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν*);" die Möglichkeit selbst ist nicht *ὕλη*, der *νοῦς* hat keine Materie, die Möglichkeit gehört zu seiner *οὐσία* selbst, — das Denken ist dieses, nicht an sich zu seyn. Oder wegen seiner Reinheit ist nicht seine Wirklichkeit das Füreinanderessehn, und seine Möglichkeit ein Fürsichseyn. Ein Ding ist wirklich, es ist dieses Bestimmte; die entgegengesetzte Bestimmtheit, seine Möglichkeit, nicht an ihm, — Staub, Asche u. s. f. Im Körperlichen ist

*) De Anima III, 4.

Materie und äußerliche Form, die Materie ist die Möglichkeit gegen die Form; aber die Seele ist hiergegen die Möglichkeit selbst, ohne Materie. Ihr Wesen ist Wirksamkeit. „Der *νοῦς* nun der Seele, der Bewußtseyende, ist nichts actu, ehe er denkt," er ist erst durch die Thätigkeit des Denkens; an sich ist der *νοῦς* Alles, aber nicht ohne daß er denkt, — er ist absolute Thätigkeit, existirt nur so, und i st, wenn er thätig ist. „Er ist deswegen unvermischt mit dem Körper. Denn wie sollt' er seyn, warm oder kalt, wenn er ein Organ wäre? Dergleichen aber ist er nichts." *β*) Zweite „Verschiedenheit von dem Empfindenden. Die Empfindung kann heftige Empfundenwerdende nicht empfinden, heftige Gerüche, Farben nicht ertragen. Aber für das Denken giebt es keinen solchen Unterschied. Denn die Empfindung ist nicht ohne den Körper, der *νοῦς* aber trennbar. Wenn er so geworden in Beziehung auf's Einzelne (*ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται*), wie der, der wirklich wissend ist, als bewußte Seele: so geschieht dieß, wenn er durch sich selbst" (in Beziehung auf sich selbst) „wirksam seyn kann."

Das Denken macht sich zum passiven Verstand, d. i. zum Objektiven, Gegenstand für es: intellectus passivus. Es erhellt hier, inwiefern dieß: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, Sinn des Aristoteles ist. Aristoteles fragt nun, spricht weiter über „die Schwierigkeit. Wenn das Denken einfach, nicht passiv ist, und nichts Gemeinschaftliches mit Anderem hat," sondern nur für sich ist, indem es Anderes zum Seinigen macht (das Andere ist nur Schein): „wie soll dann gedacht werden, da Etwas Denken selbst auch Passivität ist," — daß der *νοῦς* zu Etwas kommt, einen Gegenstand erhält? „Denn insofern Etwas Zweien gemeinschaftlich, so scheint das Eine zu thun, das Andere passiv sich zu verhalten." Damit scheint sogleich ein Passives im *νοῦς* zu seyn; es ist damit ein Verschiedenes von ihm in ihm, und zugleich soll er rein und unvermischt seyn. „Ferner" schon, „wenn er selbst gedacht, denkbar ist, so gehört

er anderen Dingen an, ist außer ihm selbst, oder wird etwas Gemischtes an ihm haben, das ihn zu einem Gedachten" (Objekte) „macht, wie die anderen Dinge," — er erscheint als Gegenstand, als Anderes. „Deswegen ist vorhin unterschieden worden: Daß das Denken der Möglichkeit nach alles Gedachte" (*νοητά*, Seyende) „ist," an sich was als Gegenstand, Inhalt das Gedachte, — geht im Gegenständlichen (Gedachten) nur mit sich selbst zusammen. Der *νοῦς* denkt Alles, ist so bei sich, er ist selbst bei sich Alles; das ist idealistisch gesprochen, doch soll Aristoteles Empiriker seyn. „Aber zugleich ist er der Wirklichkeit nach nichts, ehe gedacht worden;" d. h. der selbstbewußte *νοῦς* ist nicht bloß an sich, sondern wesentlich für sich, — er ist nur als Thätigkeit, die *οὐσία* des *νοῦς* ist Energie. Passivität ist Möglichkeit vor der Wirklichkeit. Dieß Ding verbrannt ist Möglichkeit der Asche, nachher seine Wirklichkeit Asche, Rauch; jetzt ist, existirt schon die Möglichkeit, — dieß ist das wirkliche Ding.

Dieß ist nun das große Princip des Aristoteles; und hier führt er ein anderes berüchtigtes Beispiel an, das ebenso falsch verstanden wird. „Der *νοῦς* ist wie ein Buch (*ὥςπερ ἐν γραμματείῳ*), auf dessen Blätter nichts wirklich geschrieben ist;" — das ist Papier, aber kein Buch. Man übersieht alle Gedanken des Aristoteles, und faßt nur solche äußerliche Vergleichung auf. Ein Buch, auf das nichts geschrieben ist, kann Jeder verstehen. So ist der terminus technicus denn die bekannte tabula rasa, die man überall, wo von Aristoteles gesprochen wird, finden kann: Aristoteles sagt, der Geist sey eine tabula rasa, worauf dann erst geschrieben werden soll von den äußeren Gegenständen. Das ist gerade das Gegentheil dessen, was Aristoteles sagt. Solche zufälligen Vergleichungen sind von dem Vorstellen, statt sich an den Begriff zu halten, besonders aufgefaßt worden, als ob sie die Sache ausdrückten. Allein Aristoteles ist gar nicht gemeint, die Vergleichung in ihrer ganzen Ausdehnung zu nehmen; eben Verstand ist nicht ein Ding,

hat nicht die Passivität einer Schreibtafel (denn allen Begriff vergessen wir). Er ist die Wirksamkeit selbst; diese fällt nicht außer ihm, wie außer der Schreibtafel. Die Vergleichung beschränkt sich aber nur darauf, daß die Seele nur einen Inhalt habe, insofern wirklich gedacht werde. Die Seele ist dieß unbeschriebene Buch, d. h. Alles an sich, sie ist nicht in sich selbst diese Totalität: wie der Möglichkeit nach ein Buch Alles enthält, der Wirklichkeit nach aber nichts, ehe darauf geschrieben ist. Die wirkliche Thätigkeit ist erst das Wahrhafte; oder „der *νοῦς* selbst ist auch denkbar (*νοητός*), Gedachtwerdendes. Denn in dem, was ohne Materie ist" (im Geiste), „ist das Denkende" (das Subjektive) „und das Gedachtwerdende" (Objektive) „dasselbe; die theoretische Wissenschaft und das Gewußtwerdende ist dasselbe. In dem, was materiell ist, ist das Denken nur der Möglichkeit nach, so daß ihm die Vernunft nicht selbst zukommt; denn der *νοῦς* ist eine Möglichkeit ohne Materie;" — der *νοῦς* ist alle *νοητά*, aber so ist er es nur an sich. Die Natur enthält die Idee, ist Verstand nur an sich: als an sich existirt der *νοῦς* nicht, er ist so nicht für sich; und deshalb kommt dem Materiellen die Vernunft nicht zu. Der *νοῦς* ist aber nicht das Materielle, sondern das Allgemeine, die allgemeine Möglichkeit ohne Materie, und ist nur wirklich, indem er denkt. Jenes Beispiel ist, wie hieraus ersichtlich, in jenem Sinne genommen, ganz falsch und sogar entgegengesetzt verstanden worden.

Aristoteles*) unterscheidet da zwischen thätigem und passivem *νοῦς*; der passive *νοῦς* ist die Natur, auch ist das in der Seele Empfindende und Vorstellende *νοῦς* an sich. „Weil aber in aller Natur Eine Seite ist, die Materie in jedem Geschlecht, weil Alles der Möglichkeit nach ist, was es ist, — ein Anderes die Ursache und das Thätige, was Alles thut, wie die Kunst sich zur Materie verhält: so ist nöthig, daß auch in der Seele dieser

*) De Anima III, 5.

Unterschied. Es ist also Ein solcher Verstand (νοῦς), fähig, Alles zu werden: ein anderer aber, Alles zu machen (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν), wie eine wirksame Kraft (ἕξις)" — ἕξις ist nicht ein einzelnes Thun —, „wie das Licht; denn auf gewisse Weise macht das Licht die der Möglichkeit nach seyenden Farben so erst zu wirklichen Farben. Dieser" (thätige) „νοῦς ist an und für sich (χωριστός), unvermischt, und nicht passiv, da er der Substanz nach die Thätigkeit ist. Denn das Thuende ist immer geehrter, als das Leidende, — das Princip, als die Materie. Die Wissenschaft der Wirksamkeit nach ist dasselbe, was die Sache selbst (πρᾶγμα); die aber der Möglichkeit nach" — äußerer Verstand, Vorstellung, Empfindung — „ist wohl der Zeit nach früher in dem" absolut „Einen, an sich (ὅλως) aber auch nicht der Zeit nach: es ist nicht so, daß es bald denkt, bald nicht. Wenn der (thätige) νοῦς an und für sich ist (χωρισθείς), ist er allein das, was ist; und dieß allein ist ewig und unsterblich. Wir erinnern uns aber nicht, weil dieß nicht passiv ist; der passive Verstand ist vergänglich, und ohne diesen denkt er nichts." — Tennemann: *) Das Denken kommt von Außen.

Das Folgende **) ist Erläuterung. „Die Seele," das Denken, sagt Aristoteles, ***) „ist gewissermaßen alles Seyende," und dieß ist denn der νοῦς als pathetischer νοῦς; aber so als Gegenstand, als sich Gegenstand, oder sofern er an sich ist, ist er nur die Möglichkeit, — er ist nur als Entelechie. „Das Seyende ist entweder Empfundenes oder Gewußtwerdendes. Das Wissen ist selbst das Gewußte gewissermaßen (πώς), die Empfindung das Empfundene. Diese gewußten und empfundenen Dinge sind entweder sie selbst, oder die Formen. Das Wissen

*) *Band III, S.* 53 — 54, 197 — 198.

**) Das siebente und achte Kapitel sind Erläuterungen von Sätzen des vierten und fünften. Sie fangen damit an, und sehen aus, als ob sie einem Kommentator angehörten.

***) De Anima III, 8.

und die Empfindung ist nicht die Dinge selbst (der Stein ist nicht in der Seele), sondern ihre Form; so daß die Seele wie die Hand ist. Diese ist das Werkzeug der Werkzeuge, so der νοῦς die Form der Formen, und die Empfindung die Form der Empfundenen." — „Mit Recht hat man gesagt, die Seele sey der Ort der Ideen (τόπος εἰδῶν); aber nicht die ganze Seele, sondern die denkende," nur die denkende noch enthält die Ideen. „Und sie ist" als Form der Formen „nicht der Entelechie nach, sondern nur δυνάμει die Ideen (τὰ εἴδη);" *) d. i. die Ideen sind nur erst ruhende Formen, nicht als Thätigkeiten. Aristoteles ist so nicht Realist. Er sagt: Die Empfindung ist nothwendig; es wird gedacht, es muß aber auch empfunden werden. — „Da aber nichts (οὐδὲν πρᾶγμα) getrennt ist von den empfundenen Größen: so ist in den empfundenen Formen auch das Gedachtwerdende, sowohl das Abstrakte (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα), als die Beschaffenheiten (ἕξεις) und Bestimmtheiten der Empfundenen," — in der Einheit diese unterschiedenen Vermögen. „Deswegen wer nicht empfindet, nichts kennt, noch versteht; wenn er etwas erkennt (θεωρῇ), so ist nothwendig, daß er es auch als eine Vorstellung erkennt: denn die Vorstellungen sind wie Empfindungen, nur ohne Materie." **) Diese Formen, wie die der äußeren Natur, macht der νοῦς sich zum Gegenstande, zum Gedachtwerden, zur δύναμις. Die endlichen Dinge, Zustände des Geistes sind diese, wo nicht diese Identität des Sub-

*) De Anima III, 4.

**) Es ist hier am Ende die Frage: τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων. Das Folgende ist keine Antwort darauf. Diese Frage scheint noch mehr darauf zu deuten, daß diese Stücke später sind. Buhle — „„Ob der Verstand damit, wenn er von aller Materie abstrahirt, wirkliche Gegenstände denkt, muß noch besonders untersucht werden"" „(in der höchsten Philosophie)" — hat vor Augen gehabt den Schluß des siebenten Kapitels: ὅλως ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν. ἆρα δὲ ἐνδέχεται τῶν κεχωρισμένων τι νοεῖν ὄντα αὐτὸν μὴ κεχωρισμένον μεγέθους, ἢ οὔ, σκεπτέον ὕστερον.

jektiven und Objektiven vorhanden ist. Es ist da Außereinander; da ist der νοῦς nur δυνάμει, nicht als Entelechie.

Das, was wir heutiges Tags die Einheit des Subjektiven und Objektiven nennen, ist hier in der höchsten Bestimmtheit ausgesprochen. Der νοῦς ist das Thätige, das Denken, und das Gedachtwerdende, — jenes ist das Subjektive, dieß das Objektive; Beides unterscheidet er wohl, aber ebenso streng und fest spricht er auch die Identität von Beiden aus. In unserer Sprache ist das Absolute, Wahrhafte nur das, dessen Subjektivität und Objektivität Ein und dasselbe, identisch ist; dieß ist ebenso auch im Aristoteles enthalten. Das absolute Denken (er nennt es den göttlichen νοῦς), der Geist in seiner Absolutheit, dieß Denken ist ein Denken dessen, was das Beste ist, was der Zweck an und für sich ist; eben dieß ist der sich denkende νοῦς. Diesen Gegensatz, den Unterschied in der Thätigkeit und das Aufheben desselben drückt er so aus, daß der νοῦς sich selbst denkt durch Aufnehmen des Gedanken, des Gedachtwerdenden. Der νοῦς denkt sich selbst durch Aufnahme des Denkbaren; dieß Denkbare wird erst als berührend und denkend, es wird erst erzeugt, indem es berührt, — es ist so erst im Denken, in der Thätigkeit des Denkens. Diese Thätigkeit ist ebenso eine Erzeugung, ein Abschneiden des Gedanken als eines Gegenstandes, — Etwas, was für die Wirklichkeit des Denkens ebenso nothwendig ist, als das Berühren; die Trennung und die Beziehung ist Ein und dasselbe, so daß νοῦς und νοητόν dasselbe ist. Denn das Aufnehmende des Wesens, der οὐσία, ist der νοῦς. Er nimmt auf, was er aufnimmt, ist die οὐσία, der Gedanke; sein Aufnehmen ist Thätigkeit, und bringt das hervor, was als Aufgenommenwerdendes erscheint, — er wird, sofern er hat. Wenn wir den Inhalt des Gedankens, den gegenständlichen Inhalt für göttlich halten: so ist dieß eine unrichtige Stellung; sondern das Ganze des Wirkens ist das Göttliche. Die Theorie, sagt Aristoteles, ist das Wirkendste und Seligste; dieß ist die Be-

schäftigung mit Gedanken, mit dem, was aufgenommen worden ist durch die Thätigkeit. Gott ist deshalb immer so wohl daran, wie uns zuweilen.

Er geht hiervon auf nähere Bestimmungen über, auf Verlegenheiten, die dabei vorkommen können. Wenn der *νοῦς* nur als Vermögen gefaßt wird, nicht als Thätigkeit: so würde das fortgesetzte Denken mühvoll, und der Gegenstand würde vortrefflicher seyn als der *νοῦς;* das Denken und der Gedanke befände sich auch in dem, der das Schlechteste denkt, — dieser hätte auch Gedanken, wäre auch Thätigkeit des Denkens u. s. f. Aber dieß ist unrichtig; denn der *νοῦς* denkt nur sich selbst, weil er das Vortrefflichste ist. Er ist der Gedanke des Gedankens, er ist das Denken des Gedankens; Einheit des Subjektiven und Objektiven ist darin ausgesprochen, und dieß ist das Vortrefflichste. Der absolute Endzweck, der *νοῦς*, der sich selbst denkt, — dieß ist das Gute; dieß ist nur bei sich selbst, um seiner selbst willen.

Dieß ist so die höchste Spitze der aristotelischen Metaphysik, das Spekulativste, was es geben kann. Es hat nur den Schein, als ob von dem Denken gesprochen würde neben Anderem; diese Form des Nacheinander erscheint allerdings bei Aristoteles. Aber was er über das Denken sagt, ist für sich das absolut Spekulative, und steht nicht neben Anderen, z. B. der Empfindung, die nur *δύναμις* ist für das Denken. Näher liegt dieß darin, daß der *νοῦς* Alles ist, daß er an sich Totalität ist, das Wahrhafte überhaupt, — seinem Ansich nach der Gedanke, und dann aber wahrhaft an und für sich das Denken, diese Thätigkeit, die das Fürsichseyn und Anundfürsichseyn ist, das Denken des Denkens, welches so abstrakter Weise bestimmt ist, was aber die Natur des absoluten Geistes für sich ausmacht.

Dieß sind die Hauptpunkte, die bei Aristoteles in Rücksicht auf seine spekulativen Ideen zu bemerken sind, auf deren nähere Ausführung wir uns jedoch nicht einlassen können.

Uebergang zum Folgenden (Praktischen): Begehren. „Der Gegenstand des Wissens und das wirksame Wissen ist Ein und dasselbe; das der Möglichkeit nach, ist der Zeit nach früher in dem Einen, an sich aber auch nicht der Zeit nach. Denn Alles, was geschieht, ist aus dem, was Wirksamkeit ist. Das Empfundene erscheint, in dem, was das Empfindende der Möglichkeit nach ist, als das Thuende der Wirksamkeit nach; denn es leidet nicht, und wird nicht verändert. Deswegen ist es eine andere Art der Bewegung, — denn die Bewegung ist die Wirksamkeit dessen, das nicht Zweck ist (ἐνέργεια ἀτελοῦς) —: die reine Thätigkeit (ἁπλῶς ἐνέργεια), die des Vollkommenen," zur Wirklichkeit kommt. *) — „Das Einfache (ἀδιαίρετα), das die Seele denkt, ist ein Solches, in Ansehung dessen kein Falsches (ψεῦδος) Statt findet; worin aber Falsches und Wahres (ἀληθές), dieß ist eine *σύνθεσις* von Gedanken als Eins seyender. Es kann aber Alles als getrennt scheinen; was jedes zu Einem macht, ist der *νοῦς*. Das *ἀδιαίρετον* nach der Idee wird gedacht in ungetrennter Zeit und im Ungetrennten der Seele." **) — „Das Empfinden ist ähnlich dem einfachen Sagen und Denken; die **angenehme** oder **unangenehme** Empfindung aber verhält sich wie behauptend oder verneinend," — positive und negative Bestimmung des Denkens. „Und Angenehmes oder Unangenehmes empfinden, ist thätig seyn" (Spontaneität) „mit der empfindenden Mitte zum Guten oder Uebel, insofern sie solche sind. Und die Begierde dazu (*διώκει*) oder dagegen (*φεύγει*) ist dasselbe, nach der Thätigkeit; sie sind nur dem Seyn nach verschieden. Der denkenden Seele sind die Vorstellungen als" (dort) „die Empfindungen; und wenn sie etwas Gutes oder Böses behauptet, oder negirt, so begehrt sie. Sie verhält sich als Eins und Grenze. Das Bestimmende des Entgegengesetzten (das Denkende) erkennt die Formen in den Vor-

*) De Anima III, 7.

**) *De Anima III*, 6.

stellungen; und wie in ihnen das Entgegengesetzte bestimmt ist, so auch in der Empfindung," — Bestimmung des Gegenstands in sich, im Gegensatze gegen das Seyn des sehenden Gegenstands. „Wenn es in Beziehung auf die Vorstellung oder Gedanken, wie sehend, das Zukünftige zum Gegenwärtigen vergleicht und beurtheilt, und in dieser Rücksicht das Angenehme oder Unangenehme bestimmt: so begehrt sie, und befindet sich überhaupt im Praktischen. Ohne das Thun aber, ist das Wahre und Falsche in derselben Gattung, als das Gute oder Ueble. Das Abstrakte aber denkt sie, wie das Eingedrückte der Nase ist, nicht insofern es ein Solches ist, sondern insofern es das Hohle ist. Das Denken ist (überhaupt) an sich das als Wirksamkeit Denken der Dinge." *) Diese Umwendung des Denkens in seine negative Seite, worin es praktisch wird, ist hier nicht vorhanden.

2. Zur Philosophie des Geistes ist jedoch auch das Praktische zu rechnen. Hieraus bestimmt sich schon der Begriff des Praktischen überhaupt, — der Willen. Dieß hat Aristoteles in mehreren Werken behandelt, die wir besitzen.

a. Wir haben drei große ethische Werke: 1) Die nikomachische Ethik (ἠθικὰ νικομάχεια) in zehn Büchern; 2) die große Ethik (ἠθικὰ μεγάλα) in zwei Büchern; 3) die eudemische (ἠθικὰ εὐδήμια) in sieben Büchern. Die letzte enthält mehr besondere Tugenden, in den beiden ersten sind mehr allgemeine Untersuchungen über die Principien enthalten. Das Beste bis auf die neuesten Zeiten, was wir über Psychologie haben, ist das, was wir von Aristoteles haben; — ebenso das, was er über den Willen, die Freiheit, über weitere Bestimmungen der Imputation, Intention u. s. f. gedacht hat. Man muß sich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen, und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen; — was freilich schwer ist. Aristoteles verfährt auch hier, wie im

*) De Anima III, 7.

Physischen, so, daß er die mancherlei Momente, welche im Begehren vorkommen, nach einander auf das Gründlichste, Wahrhafteste bestimmt: den Vorsatz, Entschluß, freiwilliges oder gezwungenes Handeln, Handeln aus Unwissenheit, Schuld, Imputabilität u. s. f. In diese zum Theil mehr psychologische Darstellung kann ich mich nicht einlassen; nur so viel bemerke ich aus den aristotelischen Bestimmungen.

α. Bestimmung des realen Wollenden überhaupt nach moralischem Princip. Im Praktischen bestimmt Aristoteles *) als das höchste Gute die Glückseligkeit; — das Gute überhaupt nicht als abstrakte Idee, sondern so, daß das Moment der Verwirklichung wesentlich in ihr ist. Aristoteles begnügt sich nicht mit der Idee des Guten bei Plato, weil sie nur das Allgemeine ist; denn es ist die Frage nach ihrer Bestimmtheit. Aristoteles sagt, das ist gut, was Zweck an sich selbst (*τέλειον*) - vollkommen ist schlechte Uebersetzung —, was nicht um eines Anderen, sondern um seiner selbst willen begehrt wird. Dieß ist die *εὐδαιμονία*, Glückseligkeit. Den absoluten an und für sich seyenden Zweck bestimmt er als Eudämonie, deren Definition ist: „Die Energie des um seiner selbst willen seyenden (vollkommenen) Lebens, nach der an und für sich seyenden (vollkommenen) Tugend (*εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ᾽ ἀρετὴν τελείαν*)." Zu derselben nun macht er die vernünftige Einsicht zur Bedingung. Das Gute und den Zweck bestimmt er als die vernünftige Thätigkeit (wozu die Glückseligkeit wesentlich gehört), — wenigstens negativ aus Einsicht. Alles Thun aus sinnlicher Begierde oder aus Unfreiheit überhaupt ist Mangel einer Einsicht, ein nicht vernünftiges Thun, oder ein Thun, das nicht auf das Denken als solches geht. Dieß absolute Thun aber ist allein die Wissenschaft, das in sich selbst sich befriedigende Thun, — göttliche Glückseligkeit; bei anderen

*) *Ethic. Nicom. I*, 2 — 7 (4 — 7); *X*, 6 — 8; *Eth. Eudem. I*, 4; *II*, 1, *etc.*

Tugenden menschliche, endliche, wie im Theoretischen die Empfindung.

β. In Ansehung des Begriffs der Tugend will ich Einiges anführen. Den Begriff der Tugend bestimmt Aristoteles *) näher so, daß er in praktischer Rücksicht an der Seele überhaupt unterscheidet eine vernünftige und eine unvernünftige Seite; in der letzten ist der νοῦς nur δυνάμει, ihr kommen die Empfindungen, Neigungen, Leidenschaften, Affekte zu. In der vernünftigen Seite derselben hat Verstand, Weisheit, Besonnenheit, Kenntniß ihren Platz; aber sie machen noch nicht die Tugend aus, erst in der Einheit der vernünftigen mit der unvernünftigen Seite besteht die Tugend. Wir nennen dieß Tugend, wenn die Leidenschaften (Neigungen) sich zu der Vernunft so verhalten, daß sie dieß thun, was jene befiehlt. Wenn die Einsicht (λόγος) schlecht oder gar nicht vorhanden ist, die Leidenschaft (Neigung, das Herz) aber sich wohl verhält: so kann wohl Gutmüthigkeit, aber nicht Tugend da seyn, weil der Grund (λόγος, die Vernunft) fehlt, der νοῦς, welcher der Tugend nothwendig ist; er setzt so die Tugend in die Erkenntniß, — Beide sind nothwendige Momente der Tugend. So daß von der Tugend auch nicht gesagt werden kann, daß sie schlecht angewendet werde; denn sie selbst ist das Anwendende. Das Princip der Tugend ist nicht an sich, rein, wie Viele meinen, die Vernunft, sondern vielmehr die Leidenschaft (Neigung). Er tadelt den Sokrates, weil er Tugend nur in die Einsicht setzt. Es muß zum Guten ein unvernünftiger Trieb vorhanden seyn, die Vernunft kommt aber als den Trieb beurtheilend und bestimmend hinzu. Wenn von ihr der Anfang gemacht: so folgen die Leidenschaften nicht nothwendig als gleich gestimmt, sondern sind oft entgegengesetzt. In der Tugend aber, indem sie auf Verwirklichung geht und dem Einzelnen angehört, ist nicht das Gute das einzige Princip,

---

*) Magna Moralia I, 5, 35; *Eth. Nic. I*, 13; *Eth. Eud. II*, 1.

sondern auch die alogische Seite der Seele ein Moment. Der Trieb, die Neigung ist das Treibende, Besondere, in Rücksicht auf das Praktische näher im Subjekt auf die Verwirklichung Gehende; das Subjekt ist in seiner Thätigkeit besondert, und es ist nothwendig, daß es darin identisch sey mit dem Allgemeinen. Diese Einheit, worin das Vernünftige das Herrschende ist, ist die Tugend; dieß ist die richtige Bestimmung. Einer Seits ist es Unterdrückung der Leidenschaften, anderer Seits geht es gegen solche Ideale, wonach man sich von Jugend auf bestimmt, und auch gegen die Ansicht, daß die Neigungen gut an sich seyen. Beide Extreme der Vorstellung sind in neuerer Zeit häufig vorgekommen. Es ist so ein Gerede: Der von Natur schöne edle Mensch sey edler, höher, als die Pflicht; wie auf der anderen Seite auch vorgestellt wird: Die Pflicht solle gethan werden als Pflicht, ohne die besonderen Seiten zu berücksichtigen, und das Besondere als Moment des Ganzen zu bestimmen.

γ. Aristoteles geht dann die besonderen Tugenden weitläufig durch. Weil die Tugenden so betrachtet als Einheit des Begehrenden, Verwirklichenden mit dem Vernünftigen, ein alogisches Moment in sich haben: so setzt er sie, ihren λόγος, in ein Mittelmaaß; so daß die Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen ist, z. B. die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, zwischen Zorn und Passivität die Milde, Tollkühnheit und Feigheit die Tapferkeit, Selbstsucht und Selbstlosigkeit die Freundschaft u. s. f., — Mitte nämlich, wie beim Sinne, eben weil ein Moment oder Ingredienz das Sinnliche ist. *) Dieses scheint keine bestimmte Definition zu seyn, und es wird eine bloß quantitative Bestimmung, eben weil nicht bloß der Begriff das Determinirende ist, sondern auch die Seite des Empirischen darin ist. Die Tugend ist nicht absolut an sich.

*) *Ethic. Nicom. II*, 5—7 (6—7); *Magna Mor. I*, 5—9; *Eth. Eud. II*, 3.

Bestimmtes, — Stoffartiges, das wegen der Natur des Stoffartigen eines Mehr oder Weniger fähig ist. Dieß Princip, daß er so die Tugend nur als Maaß (mehr Gradunterschied) zwischen zwei Extremen bestimmt, hat man nun freilich als sehr ungenügend und unbestimmt getadelt; allein dieß ist die Natur der Sache. Die Tugend, und vollends die bestimmte, tritt in eine Sphäre ein, wo das Quantitative seinen Platz hat; der Gedanke ist hier nicht mehr als solcher bei sich selbst, die quantitative Grenze ist unbestimmt. Die Natur der besonderen Tugenden ist von dieser Art, daß sie keiner genaueren Bestimmung fähig sind; man kann nur im Allgemeinen darüber sprechen, es giebt für sie keine weitere Bestimmung, als eben eine solche unbestimmte. *) Nach unserer Betrachtungsweise ist Pflicht absolut in sich selbst, allein dieß Allgemeine ist leer; bestimmter Inhalt ist Moment des Seyns, das uns in Kollisionen verwickelt. Pflicht ist an und für sich, — nicht eine Mitte zwischen seyenden Extremen, durch die sie bestimmt ist, — oder vielmehr unbestimmt. Allein bestimmter Inhalt giebt Kollisionen, wo es unbestimmt bleibt, welches die Pflicht ist.

Die Eudämonie ist auch später eine Hauptfrage gewesen. Sie ist nach Aristoteles der Endzweck, das Gute; aber so, daß diesem das Daseyn entsprechend sey.

Aristoteles sagt nun viel Gutes und Schönes über die Tugend und das Gute und die Glückseligkeit im Allgemeinen, und daß die Glückseligkeit, *τὸ ἡμῖν ἀγαθόν*, das Ethische, ohne Tugend nicht gefunden werde u. s. f., was Alles keine tiefe Einsicht in spekulativer Rücksicht hat. Im Praktischen ist es, wo der Mensch eine Nothwendigkeit im Menschen als Einzelnem sucht und auszusprechen sucht; allein es ist entweder formal, oder bestimmter Inhalt, oder Tugenden, — eben so im Empirischen.

b. Noch ist zu erwähnen die Politik des Aristoteles.

---

*) *Ethic. Nicom. I, 1* (3).

Das nothwendige Praktische und Positive, die Organisation und Realisation des praktischen Geistes, seine Verwirklichung, Substanz ist der allgemeine Staat. Aristoteles hat dieß mehr oder weniger gefühlt; er sieht die politische Philosophie als die allgemeine, ganze praktische Philosophie an. Der Zweck des Staats ist die allgemeine Glückseligkeit überhaupt. Von dem Ethischen erkennt Aristoteles, daß es zwar dem Einzelnen auch zukommt, aber seine Vollendung im Volke hat; — in der Politik.*) Ja, er erkennt den Staat in so hohem Grade an, daß er davon ausgeht, „den Menschen" zu definiren, „als ein politisches Thier, das Vernunft hat. Daher hat nur er Bewußtseyn des Guten und Bösen, des Gerechten und Ungerechten, nicht das Thier," denn das Thier denkt nicht; und doch setzt man in neuerer Zeit den Unterschied dieser Bestimmungen auf die Empfindung, die auch die Thiere haben. Es ist auch die Empfindung des Guten und Bösen u. s. f.; aber das, wodurch sie nicht Empfindung des Thieres ist, ist das Denken. Diese Seite kennt Aristoteles auch. In der Eudämonie ist die vernünftige Einsicht, sie ist die wesentliche Bedingung in seiner Tugend; und es ist so die Uebereinstimmung der Seite der Empfindung und der Vernunft wesentliches Moment. Nachdem er den Menschen so bestimmt hat, sagt er: „Die Gemeinschaft von diesen macht die Familie und den Staat aus," nach dem Verhältniß aber so, daß „der Staat der Natur nach" (d. h. wesentlich, substantiell, seinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach, nicht der Zeit nach) „früher (prius) ist, als die Familie" (die natürliche Verbindung, nicht die vernünftige) „und der Einzelne von uns." Aristoteles macht nicht den Einzelnen und dessen Recht zum Er-

*) Ethic. Nicomach. I, 1 (2): *εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν (ἀγαθόν) ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σώζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ· κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν. Ἡ μὲν οὖν μέθοδος τούτων ἐφίεται, πολιτική τις οὖσα.*

sten, sondern erkennt den Staat für das, was seinem Wesen nach höher ist, als der Einzelne und die Familie, und deren Substantialität ausmacht. Der Staat ist wesentliche Existenz in Ansehung des Guten, Gerechten. „Denn das Ganze ist das Erste" (Wesen) „gegen den Theil. Wird das Ganze aufgehoben" (der ganze Mensch), „so giebt es weder Fuß noch Hand außer dem Namen" — auch hier — „nach, wie eine steinerne Hand; denn eine vertilgte Hand ist eine steinerne" (ist der Mensch todt, so gehen alle Theile unter). „Denn Alles ist durch die Entelechie und die Möglichkeit bestimmt; so daß, wenn diese Entelechie nicht mehr vorhanden ist, nicht mehr zu sagen ist, Etwas sey noch Dieses, sondern nur dem Namen nach. So ist der Staat" Entelechie, „das Wesen der Einzelnen; der Einzelne ist so wenig Etwas an und für sich, getrennt vom Ganzen, als irgend ein organischer Theil vom Ganzen." Dieß ist gerade entgegengesetzt dem modernen Princip, was vom Einzelnen ausgeht; so daß Jeder seine Stimme giebt, und dadurch erst ein Gemeinwesen zu Stande kommt. Bei Aristoteles ist der Staat das Substantielle, die Hauptsache; und das Vortrefflichste ist die politische δύναμις, *) verwirklicht durch die subjektive Thätigkeit, so daß diese darin ihre Bestimmung hat, ihr Wesen. Das Politische ist so das Höchste; denn sein Zweck ist der höchste in Rücksicht auf das Praktische. „Wer aber unfähig dieser Verbindung wäre, oder aus Selbstständigkeit ihrer nicht bedürfte, wäre entweder ein wildes Thier oder ein Gott." **) Das Politische ist also, wie beim Plato, das prius. Der besondere Wille des Einzelnen (die Willkür) wird jetzt zum Ersten, Absoluten gemacht; das Gesetz soll so seyn, was Alle festsetzen.

*) Magna Moralia I, 1: „Alle Wissenschaft und Macht (δύναμις) hat einen Zweck, und dieser ist das Gute, — je vortrefflicher sie ist, einen desto vortrefflicheren Zweck. Die vortrefflichste δύναμις aber ist die politische; daher ist ihr Zweck auch das Gute."

**) *Politic. I*, 2.

Aus diesen wenigen Zügen erhellt, daß Aristoteles nicht den Gedanken eines sogenannten Naturrechts (wenn ein Naturrecht vermißt wird) haben konnte; — d. h. eben Betrachtung des abstrakten Menschen außer der realen Verbindung.

Sonst enthält seine Politik noch jetzt lehrreiche Ansichten der Kenntniß von den inneren Momenten des Staats *) und der Beschreibung der verschiedenen Verfassungen. **) Kein Land war so reich als Griechenland an mannigfaltigen Verfassungen zugleich und Abwechselung derselben in Einem Staate (dieß hat nicht mehr dieß Interesse, wegen des verschiedenen Princips alter und moderner Staaten): allein zugleich unbekannt mit dem abstrakten Recht unserer modernen Staaten, das den Einzelnen isolirt, ihn als solchen gewähren läßt (so daß er wesentlich als Person gilt), und doch als ein unsichtbarer Geist Alle zusammenhält, — so daß aber in Keinem eigentlich weder das Bewußtseyn noch die Thätigkeit für das Ganze ist; er wirkt zum Ganzen, weiß nicht wie, es ist ihm nur um Schutz seiner Einzelnheit zu thun. Es ist getheilte Thätigkeit, von der Jeder nur ein Stück hat; wie in einer Fabrik Keiner ein Ganzes macht, nur einen Theil, und die anderen Geschicklichkeiten nicht besitzt, nur Einige die Zusammensetzung machen. Freie Völker haben nur Bewußtseyn und Thätigkeit für's Ganze; moderne sind für sich als Einzelne unfrei, — bürgerliche Freiheit ist eben die Entbehrung des Allgemeinen, Princip des Isolirens. Aber bürgerliche Freiheit (für bourgeois und citoyen haben wir nicht zwei Worte) ist ein nothwendiges Moment, das die alten Staaten nicht kannten: oder nicht diese vollkommene Selbstständigkeit der Punkte, und eben größere Selbstständigkeit des Ganzen, — das höhere organische Leben. Nachdem der Staat dieß Princip in sich empfangen, konnte höhere Freiheit hervorgehen; Jenes sind Naturspiele

*) *Polit. III*, 1; *IV*, 14—16.
**) *Polit. III*, 7 (5) — *IV*, 13.

und Naturprodukte, Zufall und Laune des Einzelnen, — hier das innere Bestehen und die unzerstörbare Allgemeinheit, die real, konsolidirt in ihren Theilen ist.

Aristoteles hat sich übrigens nicht darauf eingelassen, so einen Staat zu beschreiben, wie Plato. In Ansehung der Staatsverfassung bestimmt er nur, daß die Besten herrschen müssen (das geht immer so, man mag es machen, wie man will); es ist ihm daher nicht so sehr um die Bestimmung der Formen der Staatsverfassung zu thun. „Denn die Besten würden Unrecht leiden, wenn sie den Anderen gleichgestellt würden, die ihnen ungleich sind an Tugend und politischem Vermögen (δύναμις). Denn ein solcher Ausgezeichneter gleicht einem Gotte unter den Menschen.“ Hier schwebte dem Aristoteles ohne Zweifel sein Alexander vor, der einem Gotte gleich herrschen muß, über den Niemand herrschen kann, nicht einmal das Gesetz. „Für ihn ist kein Gesetz, da er sich selber das Gesetz ist. Man könnte ihn etwa aus dem Staat werfen, aber über ihn regieren nicht, so wenig als über Jupiter. Es bleibt nichts übrig, was in der Natur Aller ist, als einem Solchen gerne zu gehorchen (ἀσμένως πείθεσθαι), daß Solche ewige (ἀΐδιοι, an und für sich) Könige in den Staaten sind.“ *) Die griechische Demokratie war damals schon ganz verfallen, so daß er keinen Werth mehr darauf legen konnte.

4. Logik.

Noch ist die Logik des Aristoteles zu betrachten übrig, ebensosehr Jahrhunderte und Tausende lang geehrt, als jetzt verachtet. Obzwar die Logik hier zum ersten Male erwähnt wird, und in der ganzen folgenden Geschichte der Philosophie nie eine andere erwähnt werden kann (denn es hat sonst keine gegeben, wenn man nicht das Negative des Skepticismus hierher rechnen

*) Polit. III, 13 (8—9).

will): so kann hier doch nicht von ihrem näheren Inhalt die Rede seyn, nur eine allgemeine Charakterisirung derselben Platz finden. Er ist als der Vater der Logik angesehen worden; seit Aristoteles' Zeiten hat die Logik keine Fortschritte gemacht. Diese Formen Theils über Begriff, Theils über Urtheil, Schluß kommen von Aristoteles her — eine Lehre, welche bis auf den heutigen Tag beibehalten, und keine weitere wissenschaftliche Ausbildung erlangt hat, — sie sind ausgesponnen, und dadurch formeller geworden. Das Denken in seiner endlichen Anwendung hat Aristoteles aufgefaßt, und bestimmt dargestellt. Er hat sich wie ein Naturbeschreiber verhalten bei diesen Formen des Denkens, aber es sind nur die endlichen Formen bei dem Schließen von Einem auf das Andere; es ist Naturgeschichte des endlichen Denkens.

Indem sie ein Bewußtseyn über die abstrakte Thätigkeit des reinen Verstandes (nicht Wissen von diesem und jenem Konkreten), reine Form ist: so ist dieß Bewußtseyn in der That bewundernswürdig, und noch bewundernswürdiger in dieser Ausbildung dieses Bewußtseyns, — und ein Werk, das der Tiefe des Erfinders, der Stärke seiner Abstraktion die höchste Ehre macht. Denn die höchste Stärke des Zusammenhaltens über das Denken, Vorstellen ist, es vom Stoffartigen zu trennen und es festzuhalten; und fast noch mehr, wie es, mit dem Stoffe amalgamirt, sich auf die mannigfaltigste Weise umherwirft, und einer Menge von Wendungen fähig ist. Aristoteles betrachtet nicht nur die Bewegung des Denkens, sondern ebenso des Denkens am Vorstellen.

Sie ist enthalten in den logischen Schriften, die unter dem Namen Organon zusammengefaßt sind. Hierher gehören fünf Schriften.

a. Die Kategorien (κατηγορίαι) oder die einfachen Wesenheiten, die allgemeinen Bestimmungen, das, was von dem Seyenden gesagt wird (ἃ τῶν ὄντων κατηγορεῖται); — eben-

sowohl das, was wir Verstandesbegriffe nennen, als Wesenheit der Dinge. Es kann dieß eine Ontologie seyn, der Metaphysik angehörig; diese Bestimmungen kommen daher auch in Aristoteles' Metaphysik vor.

Das zweite Kapitel: *Περὶ τῶν λεγομένων*. *Λέγειν*, wie aus *λόγος* erhellt, bezeichnet mehr, als das bloße Sagen; und hier ist es noch dem Homonymen u. s. w. des ersten Kapitels entgegengesetzt. *Τὰ λεγόμενα* ist überhaupt der Ausdruck für: bestimmte Begriffe. §. 1 fängt an *τῶν λεγομένων*, §. 2 *τῶν ὄντων τὰ μέν*, — und Beides wird entgegengesetzt. Aber als *τὰ λεγόμενα* rein als solche, als subjektive Beziehungen, führt Aristoteles bloß an: „Mit Verbindung oder ohne Verbindung; der Mensch läuft, — der Mensch, Läuft." Diese *ὄντων τὰ μέν* gehören unter das Erste der Eintheilung (*κατὰ συμπλοκήν*), und sind allerdings Beziehungen überhaupt, Solcher, die sind, für sich; also ist die Beziehung nicht an ihnen selbst, sondern subjektiv oder außer ihnen. Alsdann von den *οὖσι* sagt er sogleich *τῶν ὄντων τὰ μὲν λέγεται καθ' ὑποκειμένου τινός*, und so gebraucht er weiter immer, auch von den *οὖσι*, *λέγεται*, und setzt ihm das *ἐστί* entgegen; so daß *λέγεται* von einer Gattung, in der Beziehung auf ihr Besonderes, gesetzt wird, — hingegen *ἐστί* von einem Allgemeinen, das nicht Idee, sondern Einfaches ist.

„§. 2. *α*. Es giebt Bestimmtheiten (*ὄντα*), welche auf ein Subjekt bezogen (von einem Subjekt ausgesagt) werden (*λέγεται*), aber in keinem Subjekte sind: wie Mensch auf einen bestimmten Menschen; es ist aber nicht in einem bestimmten Menschen."

β. „Andere sind in einem Subjekte, werden aber nicht so auf ein Subjekt bezogen (von einem Subjekte gesagt); (in einem Subjekte, heißt: nicht als Theil in ihm seyn, aber nicht seyn können, ohne ein Subjekt) wie eine Grammatik (*τὶς γραμματική*, Farbe) in einem Subjekte (der Seele) ist, aber nicht

von einem Subjekte gesagt," oder nicht als Gattung auf ein Subjekt bezogen werden kann.

γ. „Anderes wird bezogen auf ein Subjekt, und **ist** in einem Subjekte; die Wissenschaft" (der Grammatik) „ist in der Seele, und wird auf Grammatik bezogen."

δ. „Anderes **ist** weder in einem Subjekt, noch wird es auf ein Subjekt bezogen: ein gewisser Mensch, das Einzelne, Zahlbestimmung; — doch kann Einiges in einem Subjekte seyn, wie eine bestimmte Grammatik."

Subjekt (ὑποκείμενον), besser Substrat: es ist dasjenige, worauf der Begriff sich bezieht, dasjenige, was in der Abstraktion weggelassen wird; — das Entgegengesetzte, worauf ein Begriff sich nothwendig bezieht.

Man sieht, Aristoteles hat den Unterschied von Gattung, Allgemeinem, und Einzelnem im Sinne.

α) Die **Gattung** λέγεται von einem Menschen, **ist** aber nicht in ihm, oder ist nicht als Einzelnes. — Der tapfere Mann ist ein Wirkliches, allgemein ausgedrückt. In der Logik und den Begriffen ist der Gegensatz immer gegen ein Wirkliches; das logisch Wirkliche ist an sich ein Gedachtes. Die Logik sucht in ihren drei Stufen die Kategorien des Absoluten nachzuäffen. **Begriff** ist logisch Wirkliches, an sich bloß Gedachtes, Mögliches. Im **Urtheil** setzt sie einen Begriff A als ein Wirkliches (Subjekt, ὑποκείμενον) und verbindet ein Anderes als Begriff B damit; B soll der Begriff seyn, und A in Rücksicht auf ihn ein Seyn haben, — aber B ist nur der allgemeinere Begriff. Im Schluß soll die Nothwendigkeit nachgeahmt werden; schon in einem Urtheil ist eine Synthesis eines Begriffs und seynsollenden Seyns, im Schluß soll sie die Form der Nothwendigkeit tragen, indem Beides in einem Dritten gleichgesetzt wird, im medius terminus, nach der Vernunft, die in der μεσότης die Entgegengesetzten gleich setzt. Der Obersatz drückt logisches Seyn aus; der Untersatz logische Möglichkeit (Cajus

ist ein bloß Mögliches für die Logik); der Schlußsatz verbindet Beides. Der tapfere Mann ist ein Gedachtes in die Form des Seyns gesetzt, es ist ein Begriff als Wirkliches ausgedrückt; — die Tapferkeit ist reine Form der Abstraktion, reines Setzen des rein Gedachten. Vor der Vernunft ist die Tugend das Lebendige; sie ist die wahre Realität.

β) Das Allgemeine überhaupt, das nicht Gattung ist (d. h. nicht in sich selbst die Einheit des Allgemeinen und Besonderen, — oder absolute Einzelnheit, Unendlichkeit), dieß ist wohl in einem Subjekte Moment oder Prädikat, aber es ist nicht für sich, *οὐ λέγεται*, es ist nicht an sich selbst; *ὃ λέγεται*: was, als Allgemeines, für sich ist, oder in ihm selbst zugleich unendlich.

γ) Das Besondere, was *λέγεται*, wie Wissenschaft in ihr selbst unendlich ist, und so die Gattung z. B. der Grammatik; und zugleich Allgemeines, oder ist als nicht Einzelnes, und Moment eines Subjekts ist.

δ) Des Aristoteles ist, was unmittelbare Vorstellung heißt: Das Individuelle, Einzelne. (Die Ausnahme, daß Einiges, z. B. eine bestimmte Grammatik, auch in einem Subjekte sey, gehört nicht hierher; denn die bestimmte Grammatik ist nicht wesentlich an ihr selbst Einzelnes.)

„§. 3. Wenn Etwas von einem Anderen prädicirt wird (*κατηγορεῖται*) als von einem Subjekte: so gilt, was vom Prädikate gesagt wird (*λέγεται*)," worauf es als Allgemeines bezogen ist, „auch vom Subjekte." (Dieß ist der gewöhnliche Schluß; man sieht schon hieraus, daß, indem dieß so kurz abgefertigt wird, der eigentliche Schluß bei Aristoteles eine viel größere Bedeutung hat.)

„§. 4. Verschiedene Gattungen, die einander nicht untergeordnet sind (*ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα*), haben verschiedene specifische Differenzen; (§. 5) hingegen untergeordnete können dieselben haben: denn was von den oberen gilt, gilt auch von dem

Subjekte" (hier heißt ὑποκείμενον nicht das Subjekt als solches oder wesentlich als Einzelnes Bestimmte, sondern das Untergeordnete überhaupt).

„§. 6. Was ohne Verbindung λέγεται." Bisher von dem Verbundenen, wie Gattung u. s. f. Aristoteles legte c. 2 die Eintheilung in λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς und κατὰ συμπλοκήν zum Grunde; dieß bisher, — jenes in der Folge, als eigentliche Kategorien, diese ἄνευ συμπλοκῆς. „§. 8. Keins derselben ist eine Negation oder Affirmation, ist wahr oder falsch."

Diese Kategorien sind hier zusammengestellt; jedoch ist das Werk nicht für vollständig anzusehen. Aristoteles *) nimmt ihrer zehn an: 1) Substanz, Seyn (οὐσία); 2) Qualität (ποιόν); 3) Quantität (ποσόν) — ὕλη —; 4) Verhältniß (πρός τι); 5) Ort (ποῦ); 6) Zeit (ποτέ); 7) Lage (κεῖσθαι); 8) Haben (ἔχειν); 9) Thun (ποιεῖν); und 10) Leiden (πάσχειν). Diese nennt er Prädikabilien, und fügt dann noch hinzu fünf Postprädikamente; **) er stellt sie so nebeneinander.

Kapitel 5 (c. 3, Buhle). „Vom Wesen (οὐσία, Substanz)." §. 1. Die Substanz, und zwar ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ist dem Aristoteles das Individuum, das Einzelne (s. c. 2, δ.); „alsdann (§. 2) die zweiten Substanzen sind, in welchen, als Arten (εἴδεσιν), jene ersten sind: sie, und auch die Gattungen dieser Arten."

Die Kategorien der Relation sind Synthesen der Qualität und Quantität, sie gehörten somit der Vernunft an; aber sie gehören dem Verstande an und sind Formen der Endlichkeit, insofern sie als Relationen gesetzt werden. Das Seyn, das Wesen ist in ihnen das Erste; neben aber steht das Mögliche (Accidenz, Bewirktes), aber getrennt. In der Substanz ist A Seyn, B Möglichkeit; im Kausalitäts-Verhältnisse ist A und B Seyn,

---

*) Categor. c. 4 (2): ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει κ. τ. λ.

**) *Categ. c.* 10 — 14 (8 — 11); *vergleiche Kant: Kritik d. r. Vernunft, S.* 79 (6. *Aufl.*).

aber A wird in B gesetzt als ein Setzen des A. A der Substanz ist logisches Seyn, es ist das Wesen entgegengesetzt seiner Existenz; und diese Existenz ist in der Logik bloße Möglichkeit. In der Kategorie der Kausalität ist das Seyn des A in B ein bloßes Seyn der Reflexion; B ist für sich selbst ein Anderes. In der Vernunft ist A ebensowohl Seyn des B, als des A; und A ist ganzes Seyn des A, so wie des B.

„§. 3. Von Untergeordneten wird Name und Verhältniß (*λόγος*, Gattung) des Allgemeinen (*τῶν καϑ' ὑποκειμένου λεγομένων*) prädicirt; (§. 4) hingegen unmöglich die Gattung des *ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος* von dem Subjekte (*ὑποκειμένου*, Untergeordnetem): der *λόγος* des Weißen (Farbe) nicht vom Körper, in dem es ist."

„§. 5. Das Andere aber (außer der Definition überhaupt, und dem Namen bei Einigen) wird auf die Subjekte" (das Einzelne) „bezogen (*λέγεται*), — oder ist in ihnen; ohne die ersten Substanzen (das Einzelne) kann also nichts Anderes seyn, — (§. 7) weil sie allem Anderen zum Grunde liegen (*διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασι ὑποκεῖσϑαι*)."

Das Genus ist nach Aristoteles weniger Substanz, als die Art: „§. 6. Von den zweiten Substanzen ist die Art mehr Substanz, als die Gattung; denn sie ist der ersten Substanz näher, eigenthümlicher, — (§. 7) und die Gattung wird von der Art, nicht umgekehrt, prädicirt, die Art ist das Subjekt. §. 8. Aber die Arten sind in gleichem Grade Substanzen, (§. 9) so wie von den *πρώταις οὐσίαις* keine mehr Substanz ist, als die andere."

„§. 10. Auch sind die Arten und Gattungen vor dem Uebrigen" (Eigenschaften, Accidenzen) „zweite Substanzen zu nennen; der Begriff Mensch vor dem, daß er weiß ist, oder läuft." Abstraktion ist also zweierlei: z. B. Mensch und gelehrt, Beides sind Eigenschaften eines bestimmten Individui; Jenes abstrahirt nur von der Einzelnheit, und ist also Erhebung des Einzelnen zum Vernünftigen, — es geht nichts verloren, als die Entgegensetzung der Reflexion, nicht die Totalität.

„§. 12. Von den zweiten (und ersten) *οὐσίαις* (Mensch und *ζῶον* von einem bestimmten Menschen) wird sowohl der Name als der *λόγος* von dem bestimmten Menschen gesagt, aber sie selbst sind nicht in dem bestimmten Menschen; hingegen vom Uebrigen, was in einem Substrat ist, kann wohl der Name vom Substrat prädicirt werden, aber nicht der *λόγος*."

(p. 458 ed. Buhle.) „§. 15. Was von den Substanzen gelte, gelte auch von den *διαφοραῖς*, der Name sowohl als der *λόγος* sey *συνώνυμον*."

b. Die zweite Schrift ist über die Interpretation; es ist die Lehre von den Urtheilen und Sätzen. Sätze sind, wo Affirmation (*κατάφασις*) und Negation (*ἀπόφασις*), wo *ψεῦδος* und *ἀλήθεια* Statt findet *) — nicht in dem, wenn der *νοῦς* sich selbst denkt, im reinen Denken ist —; nicht Allgemeines, sondern Einzelnes.

c. Die dritte sind seine analytischen Bücher, deren zwei Werke sind, die früheren und die späteren; sie handeln besonders ausführlich von dem Beweise und den Verstandesschlüssen, — Demonstration. „Der *συλλογισμός* ist ein Grund (*ἐστὶ λόγος*, Begründen), in welchem, wenn Einiges gesetzt ist, ein Anderes als das Gesetzte, nach der Nothwendigkeit folgt." **) Aristoteles' Logik hat die allgemeine Theorie der Schlüsse hauptsächlich sehr genau behandelt; sie sind gar nicht allgemeine Form der Wahrheit. In seiner Metaphysik, Physik, Psychologie u. s. f. hat er nicht geschlossen: sondern gedacht, den Begriff an und für sich.

d. Das Vierte sind die topischen Bücher (*τοπικά*) oder von den Oertern. Dieß sind die Gesichtspunkte, die Aristoteles durchführt, woraus Sache betrachtet werden kann. Cicero und Jordanus Bruno haben dieß näher bearbeitet. Aristoteles giebt

---

*) *Categor. c.* 4 (2); *de interpretat. c.* 4—6.
**) *Analytic. priora I,* 1.

eine große Anzahl von allgemeinen Gesichtspunkten an, die bei einem Gegenstande, Satze oder Aufgabe u. s. f. genommen werden können. Jede Aufgabe könne sogleich auf diese verschiedenen Gesichtspunkte reducirt werden, die überall vorkommen müssen. Diese Oerter sind so gleichsam ein Schema von Mancherlei, um danach einen Gegenstand zu betrachten, ihm nachzuforschen; — eine Arbeit, die besonders für die Bildung von Rednern und das Schwatzen sehr zweckmäßig schien: es ist dieß ein Erforderniß, Redner zu bilden, indem das Bewußtseyn der Gesichtspunkte die Möglichkeit an die Hand giebt, einem Gegenstande sogleich vielerlei Seiten abzugewinnen, und sich nach diesen Seiten über ihn zu verbreiten.

Es ist Dialektik, — äußere Reflexions-Bestimmungen. Aristoteles *) sagt, „es sey ein Instrument, Sätze und Schlüsse zu finden aus Wahrscheinlichem." — Solche Orte (*τόποι*) sind allgemein: α) Verschiedenheit; β) Aehnlichkeit; γ) Gegensatz; δ) Verhältniß; ε) Vergleichung. **) „Oerter, zu beweisen, daß Etwas besser oder wünschenswerther, sind: α) Dauer der Zeit; β) Autorität dessen, oder Mehrerer, die es erwählen; γ) Gattung gegen die Art; δ) wünschenswerth für sich; ε) weil es in einem Besseren ist; ζ) Zweck; η) Vergleichung des Zwecks und der Folge; ϑ) schöner und lobenswürdiger" u. s. f. ***) Aristoteles †) sagt, „man müsse sich gegen die Dialektiker der Syllogismen, gegen die Menge der Induktion bedienen." Ebenso trennt Aristoteles ††) die dialektischen und beweisenden Syllogismen von den rhetorischen und jeder Art der Ueberzeugung; zu den rhetorischen rechnet Aristoteles die Induktion.

---

*) *Topica I*, 13 (11) *et* 1.

**) *Topica, I, c.* 16 — 18 (14 — 16)*; II, c.* 7 — 8, 10.

***) *Topica III*, 1*; Buhle: Argum. p.* 18.

†) Topica VIII, 2: *Χρηστέον ἐν τῷ διαλέγεσθαι τῷ μὲν συλλογισμῷ πρὸς τοὺς διαλεκτικοὺς μᾶλλον, ἢ πρὸς τοὺς πολλούς· τῇ δ' ἐπαγωγῇ τοὐναντίον πρὸς τοὺς πολλοὺς μᾶλλον.*

††) Analyt. priora II, 23 (25).

e. Die fünfte Schrift endlich sind die sophistischen Elenchen (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι); oder von den Wendungen, wie der Widerspruch in der Vorstellung hervorgebracht wird, — im bewußtlosen Fortlaufen des Gedankens (in den Kategorien) im Stoffartigen, worin er in beständigen Widerspruch mit sich selbst geräth. Die sophistischen Elenchen verführen das bewußtlose Vorstellen zu solchen Widersprüchen, und machen es darauf aufmerksam. Bei Zenon wurden sie erwähnt. Besonders waren die Megariker stark darin. Aristoteles geht sie in der Art und Weise durch, daß er solche Widersprüche auflöst; er zeigt die Auflösung dieser Widersprüche durch die Unterscheidung und Bestimmung. Er betrachtet die Elenchen, die die Sophisten und besonders die Megariker aufgesucht haben, um das bewußtlose Vorstellen zu verleiten und darin zu fangen. Aristoteles verfährt bei der Auflösung dieser Widersprüche ruhig und sorgsam; und läßt sich die Mühe nicht verdrießen, eine Menge durchzugehen und aufzulösen, wenn sie auch mehr dramatischer Art seyn sollten. Früher *) schon sahen wir Beispiele bei den Megarikern.

Diese Theile machen zusammen sein Organon aus; was in unseren gewöhnlichen Logiken davon vorkommt, ist in der That das Wenigste und Trivialste, — häufig nur die Isagoge des Porphyr. Diese aristotelische Logik enthält besonders in den ersten Theilen, in der Interpretation und den analytischen Büchern, schon Darstellungen der Formen, die in der gewöhnlichen Logik abgehandelt werden, die allgemeinen Denkformen, die Grundlage dessen, was bis in die neuesten Zeiten als Logik bekannt ist.

α) Es ist ein unsterbliches Verdienst des Aristoteles dieß Bewußtwerden über die Thätigkeiten des abstrakten Verstandes, — diese Formen erkannt und bestimmt zu haben, die das Denken in uns nimmt. Denn was uns sonst interessirt, ist das

*) *Siehe oben S.* 134 — 140.

konkrete Denken, das Denken versenkt in äußere Anschauung: jene Formen sind darin versenkt, es ist ein Netz von unendlicher Beweglichkeit; und diesen feinen sich durch Alles hindurchziehenden Faden — jene Formen — zu fixiren, zum Bewußtseyn zu bringen, ist ein Meisterstück von Empirie, und dieß Bewußtseyn ist von absolutem Werth. Das bloße Betrachten, als eine Kenntniß von den mancherlei Formen und Wendungen dieser Thätigkeit, ist schon wichtig und interessant genug. Denn so trocken und gehaltlos uns das Aufzählen der verschiedenen Arten von Urtheilen und Schlüssen und deren mannigfaltigen Verschränkungen erscheinen kann, auch nicht dienlich, die Wahrheit zu finden: so darf wenigstens im Gegensatz nicht andere Wissenschaft dagegen erhoben werden. Z. B. es gilt für würdige Bestrebung, die unsägliche Menge von Thieren, Insekten, 167 Kukuksarten, wo Eine einen Busch auf dem Kopfe anders gebildet hat, eine neue elende Art von einem elenden Geschlechte eines Mooses (Moos ist Schorf), Insekts, Geschmeißes, der Wanzen (gelehrte Entomologie) kennen zu lernen; es ist viel wichtiger, die mancherlei Arten der Bewegung des Denkens, als jenes Ungeziefers kennen zu lernen. Das Beste, was über die Formen des Urtheils, Schlusses u. s. f. in der gewöhnlichen Logik vorkommt, ist aus diesen Schriften des Aristoteles genommen; man hat viel im Detail daran ausgesponnen, aber das Wahrhafte findet sich schon bei Aristoteles.

β) Der eigentliche philosophische Werth der aristotelischen Logik. Diese Logik hat in unseren Lehrbüchern die Stellung und Bedeutung erhalten, daß sie nur die Thätigkeit des Verstandes als Bewußtseyn ausdrücke und enthalte; Anweisung, richtig zu denken, so daß es scheint, als ob die Bewegung des Denkens etwas für sich wäre, was das, worüber gedacht wird, nichts anginge, — Gesetze unseres Verstandes, wodurch wir zur Einsicht kommen, aber durch eine Vermittelung, Bewegung, welche nicht die Bewegung der Dinge selbst wäre. Das Resultat soll

freilich Wahrheit seyn, so daß die Dinge so beschaffen sind, wie wir sie nach den Gesetzen des Denkens herausbringen. Aber die Weise dieses Erkennens hat bloß eine subjektive Bedeutung; das Urtheil, der Schluß ist nicht Urtheil, nicht Schluß der Dinge selbst.

Wenn nun nach dieser Ansicht das Denken für sich ist: so erscheint es nicht an sich als Erkennen, oder hat keinen Inhalt an und für sich selbst; — eine formelle Thätigkeit, die sich wohl richtig verläuft, aber deren Inhalt für sie ein gegebener ist. Es wird zu etwas Subjektivem in diesem Sinne; an und für sich sind diese Schlüsse richtig, aber weil ihnen der Inhalt fehlt, reicht dieß Urtheilen und Schließen nicht zur Erkenntniß der Wahrheit hin. So geben die Logiker ihre Formen; und das, für was sie gegeben werden, wird getadelt, — daß sie Formen sind. Beide Theile gestehen dieß zu, daß sie richtig sind. Allein in dieser Ansicht und Tadel ist das Wahre selbst verfehlt; das Unwahre überhaupt die Gestalt des Gegensatzes des Subjekts und Objekts und der Mangel ihrer Einheit, — nicht die Frage, ob Etwas an und für sich selbst wahr ist. So gelten die sogenannten Denkgesetze des Schließens als wahr, oder vielmehr richtig für sich selbst; und daran hat noch Niemand gezweifelt. Das Schlimmste, was ihnen nachgesagt wird, ist, daß sie formal sind, der Fehler nur daran liege: — sowohl die Gesetze des Denkens als solchen, als seine Bestimmungen, die Kategorien, entweder nur Bestimmungen am Urtheil, oder nur subjektive Formen des Verstandes, gegen die das Ding-an-sich noch etwas Anderes ist.

Allein α) wenn sie auch nicht den empirischen Inhalt haben, so sind sie selbst der Inhalt; — wahre Wissenschaft, Wissenschaft vom Denken: nichts Formales, Inhalt. Denken und seine Bewegung ist der Inhalt; — ein so interessanter Inhalt, als es irgend einen geben kann, für sich wahr. Allein hier tritt wieder der Nachtheil der ganzen aristotelischen Manier, und zwar

im höchsten Grade, ein. Im Denken und der Bewegung des Denkens, als eines solchen, fallen, in der aristotelischen Manier und in aller folgenden Logik, die einzelnen Momente auseinander; es sind eine Menge Arten des Urtheilens und des Schließens, deren jede so für sich gilt, und an und für sich, als solche, Wahrheit haben soll. So sind sie eben Inhalt, gleichgültiges, unterschiedenes Seyn: die berühmten Gesetze des Widerspruchs u. s. f., die Schlüsse u. s. f.; so einzeln haben sie eben keine Wahrheit. Nur ihre Totalität ist die Wahrheit des Denkens; diese Totalität ist subjektiv und objektiv zugleich. Sie sind nur das Material der Wahrheit, der formlose Inhalt; — ihr Fehler ist nicht, daß sie nur Form sind, sondern Form fehlt. So wie vielerlei Einzelnes eines Dings nicht für sich Etwas ist, roth, hart u. s. w., sondern nur ihre Einheit ein reales Ding: so die Einheit der Formen des Urtheilens und Schließens; aber einzeln haben sie so wenig Wahrheit, als eine solche Eigenschaft, oder als Rhythmus, Melodie. Die Form eines Schlusses, so wie sein Inhalt, kann ganz richtig seyn, und doch sein Schlußsatz ohne Wahrheit, weil diese Form, als solche, für sich keine Wahrheit hat. Von dieser Seite aber sind diese Formen nie betrachtet worden; und die Verachtung der Logik selbst beruht auf dem falschen Gesichtspunkt des Mangels des Inhalts. Sie haben den Fehler, zu sehr Inhalt zu seyn. β) Dieser Inhalt ist nicht Anderes, als die spekulative Idee. Begriffe des Verstandes oder Vernunft sind das Wesen der Dinge, freilich nicht für jene Ansicht, aber in Wahrheit; auch für Aristoteles die Begriffe des Verstandes — die Kategorien — die Wesenheiten des Seyns. Wenn sie also an und für sich wahr, so sind sie selbst ihr eigener Inhalt, und zwar sogar höchster Inhalt; allein dieß ist nicht der Fall.

Diese Formen, die in den aristotelischen Büchern dargestellt sind, sind jedoch nur Formen des verständigen Denkens; allgemeine Denkbestimmungen vereinzelt der abstrakte Verstand. Dieß

ist nicht die Logik des spekulativen Denkens, nicht der Vernünftigkeit als unterschieden von der Verständigkeit; die Verstandes-Identität, daß nichts sich widersprechen soll, liegt zu Grunde. Solche Logik ist ihrer Natur nach nicht spekulativ. Diese Logik ist Logik des Endlichen, aber man muß sich damit bekannt machen; denn im Endlichen findet sie sich überall. Die Mathematik z. B. ist ein fortgesetztes Schließen; die Jurisprudenz ist das Subsumiren des Besonderen unter das Allgemeine, das Zusammenschließen derselben. Es sind diese Formen durchgehend in den endlichen Verhältnissen, und es sind viele Wissenschaften, Kenntnisse u. s. f., die keine anderen Formen des Denkens kennen, brauchen, anwenden als diese Formen des endlichen Denkens; sie machen die allgemeine Methode für die endlichen Wissenschaften aus. Es sind jedoch nur Verhältnisse endlicher Bestimmungen; und der Schluß ist das Ganze, die Totalität dieser Bestimmungen. Der Schluß ist deswegen Vernunftschluß, weil es die verständige Form der Vernünftigkeit ist. Zum Schluß gehören drei Termini: diese Dreiheit macht die Totalität des Schlusses aus. Der Schluß verständig gemacht, wie er in der gewöhnlichen logischen Form vorkommt, hat den Sinn, daß ein Inhalt zusammengeschlossen wird mit einem anderen. Der vernünftige Schluß dagegen hat den Inhalt, daß das Subjekt u. s. f. sich mit sich selbst zusammenschließt; der Vernunftschluß ist, daß irgend ein Inhalt, Gott u. s. f., durch Unterscheiden von sich, sich mit sich selbst zusammenschließt. Diese Identität macht das wesentliche Moment des spekulativen Gehalts, der Natur des vernünftigen Schlusses aus. Aristoteles ist so der Urheber der verständigen, gewöhnlichen Logik; seine Formen betreffen nur das Verhältniß von Endlichem zu einander, das Wahre kann in solchen Formen nicht gefaßt werden. Aber zu bemerken ist, daß hierauf nicht seine Logik gegründet ist, daß diese nicht sich auf dieß verständige Verhältniß begründet, — daß es nicht diese Formen des Schlusses sind, nach denen Aristoteles

verfährt. Wenn Aristoteles so verführe, so würde er nicht dieser spekulative Philosoph seyn, als den wir ihn erkannt haben; keiner seiner Sätze, seiner Ideen könnte aufgestellt, behauptet werden, könnte gelten, wenn er sich an die Formen dieser gewöhnlichen Logik hielte. Man muß ja nicht glauben, daß Aristoteles, indem er spekulativ ist, nach dieser seiner Logik, nach diesen Formen im Organon gedacht, fortgeschritten, bewiesen hätte; sonst hätte er keinen Schritt fortthun können, da wäre er zu keinem spekulativen Satz gekommen.

Wie die ganze aristotelische Philosophie, so bedarf seine Logik (gleichsam Naturgeschichte der geistigen Formen, wie dort Thier, Einhorn, Mammuth — was solch' eine Bestie —, Käferart, Molluske betrachtet wird) wesentlich dieser Umschmelzung, daß die Reihe seiner Bestimmungen in ein nothwendiges systematisches Ganzes gebracht wird; — nicht ein systematisches Ganzes, daß richtig eingetheilt werde, und kein Theil vergessen, und sie auch in ihrer richtigen Ordnung vorgestellt werden: sondern daß es Ein lebendiges organisches Ganzes wird, worin jeder Theil als Theil gilt, und nur das Ganze als solches Wahrheit hat. Aristoteles, wie z. B. in der Politik, drückt oft diese Wahrheit aus. Eben darum hat auch die einzelne logische Form keine Wahrheit an ihr selbst; — nicht darum, weil sie Form oder Denken ist: sondern weil sie bestimmte Form, bestimmtes Denken ist, einzelne Form, und darin gelten soll. Aber als System, absolute Form, die diesen Inhalt beherrscht, so hat das Denken seinen Inhalt an ihm selbst, Unterschied; ist spekulative Philosophie, Inhalt, der unmittelbar Subjekt und Objekt ist, — Begriff und Allgemeines sind Wesenheiten der Dinge. Sie gelten als Formen, denen der Inhalt gegenübersteht, weil sie selbst nicht die Gestalt des Inhalts haben. Wie die Pflicht eben das Ansundfürsichseyn ausdrückt, so das Denken das Ansichseyn; aber ein bestimmtes Ansundfürsichseyn, bestimmtes Ansichseyn ist selbst nur Moment: muß sich bestimmen, aber sein Bestimmen auch

wieder aufzuheben wissen. Die logische Form, die sich als diese bestimmte aufhebt, giebt eben darin ihren Anspruch, daß sie an und für sich gelte, auf. Dann ist die Logik Wissenschaft der Vernunft; sie ist spekulative Philosophie der reinen Idee des absoluten Wesens, nicht Gegensatz des Subjekts und Objekts, sondern bleibt Gegensatz im Denken selbst. Vielerlei ist gleichgültige Form.

In dieser Darlegung des Hauptinhalts der aristotelischen Philosophie bin ich weitläufiger gewesen, Theils der Wichtigkeit der Sache selbst (es ist eigener Inhalt), Theils weil in der That an keiner Philosophie sich die neuere Zeit so vergangen hat, als an ihr, und keinem der alten Philosophen so viel abzubitten ist, als Aristoteles. Aristoteles ist, wenn Einer, für einen der Lehrer des Menschengeschlechts anzusehen; sein Begriff ist in alle Sphären des Bewußtseyns eingedrungen: und diese Vereinzelung in der Bestimmung durch den Begriff, da sie gleichfalls nothwendig ist, enthält in jeder Sphäre die tiefsten richtigen Gedanken. Aristoteles — um die äußere Geschichte seiner Philosophie im Allgemeinen hier zu anticipiren — ist daher viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens gewesen. Als im christlichen Abendlande unter den Christen die Wissenschaft verschwand, hat unter den Arabern sein Ansehn ebensosehr geglänzt, von welchen seine Philosophie in späteren Zeiten wieder dem Abendlande überliefert worden ist. Der Triumph, der gefeiert worden ist, daß die aristotelische Philosophie aus den Schulen, aus den Wissenschaften, besonders aus der Theologie (Philosophie über das absolute Wesen) verdrängt worden, hat die gedoppelte Seite: einmal daß in der That nicht die aristotelische Philosophie so sehr verdrängt worden, als das Princip dieser, besonders der theologischen, Wissenschaft, das Princip, daß die erste Wahrheit eine gegebene, geoffenbarte ist, — eine Voraussetzung, die ein für allemal zu Grunde liegt, und an der sich die Vernunft und das Denken

nur oberflächlich hin und her zu bewegen, das Recht und die Kraft habe. In dieser Gestalt hatte das im Mittelalter erwachende Denken sich die Theologie besonders zu rechte gemacht, sich in alle dialektische Bewegungen und Bestimmungen eingelassen, und ein Gebäude errichtet, wo der gegebene Stoff nur oberflächlich verarbeitet, vertheilt, bewahrt wurde. Der Triumph über dieses System war der Triumph über dieses Princip, und der Triumph des selbstthätigen freien Denkens. Eine andere Seite aber dieses Triumphs ist der Triumph der Gemeinheit, die sich vom Begriffe befreite, und das Joch des Gedankens abschüttelte. Ehemals, und noch jetzt, hörte man genug von Aristoteles, scholastischen Spitzfindigkeiten; mit diesen Namen glaubt man ein Recht zu haben, die Abstraktion sich zu ersparen, — und statt des Begriffs sich zum Sehen, Hören und so Fortlaufen an dem, was gesunder Menschenverstand heißt, berechtigt. Auch in der Wissenschaft ist an die Stelle von spitzfindigen Gedanken spitzfindiges Sehen getreten; ein Käfer, Vögelarten werden so spitzfindig unterschieden, als sonst Begriffe und Gedanken. Ob eine Vogelart roth, oder grüne Farbe, einen mehr so geformten Schwanz hat u. s. f., — solche Spitzfindigkeiten finden sich leichter, als die Unterschiede des Gedankens; und einstweilen, bis ein Volk sich heraufgebildet an Arbeit des Denkens, Allgemeines aushalten zu können, ist Jenes eine nützliche Vorbereitung, oder es ist vielmehr ein Moment in diesem Wege der Bildung.

Der Mangel der aristotelischen Philosophie liegt also darin, daß, nachdem durch sie die Vielheit der Erscheinungen in den Begriff erhoben war, dieser aber in eine Reihe bestimmter Begriffe auseinander fiel, die Einheit, der absolut sie vereinende Begriff, nicht geltend gemacht worden. Dieß ist es nun, was die Folgezeit zu leisten hatte. Dieß erscheint nun so: Das Bedürfniß ist Einheit des Begriffs. Diese Einheit ist das absolute Wesen. Sie stellt sich zuerst als Einheit des Selbstbewußtseyns

und Bewußtseyns dar, reines Denken. Die Einheit des Wesens als Wesens ist gegenständliche Einheit, der Gedanke, das gedacht ist. Aber die Einheit als Begriff, die an sich allgemeine negative Einheit, die Zeit als absolut erfüllte Zeit und in ihrer Erfüllung als Einheit ist das reine Selbstbewußtseyn. Dieß sehen wir deswegen so eintreten, daß das reine Selbstbewußtseyn sich zum Wesen macht; aber zugleich zuerst mit der subjektiven Bedeutung als ein Selbstbewußtseyn, das so als dieses fixirt ist, und sich von dem gegenständlichen Wesen trennt, und daher mit einer Differenz zunächst behaftet ist, die es nicht überwindet.

Diese Nothwendigkeit der Sache hat die stoische, epikurische, dann die neuakademische, skeptische Philosophie herbeigeführt, die nun zu betrachten sind.

Der unmittelbare Nachfolger des Aristoteles war Theophrast, geboren Ol. 102, 2 (371 v. Chr.), berühmt, doch nur ein Kommentator des Aristoteles *) (Aristoteles ist ein so reicher Schatz von philosophischen Begriffen, daß sich viel Stoff darin findet zu weiterer Bearbeitung, abstrakterer Darstellung und Heraushebung einzelner Sätze); aber von ihm, so wie von vielen anderen, z. B. Dikäarch **) aus Messina, ***) unter denen Strato aus Lampsakus, †) der Nachfolger des Theophrast, der berühmteste ist, ist nicht viel zu berichten, — von Letzterem nur wenige allgemeine Nachrichten darüber: Daß er als Phy-

---

*) *Tennemann, Band III, S.* 333.

**) Cicero: Tuscul. Quaest. I, 10 (cf. c. 31): nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, ... vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat, et sentiat. — Stobaeus, Eclog. Phys. p. 796: *ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων*. — Cicero giebt historisch ein Resultat, wie er es sich verständlich machte, ohne allen spekulativen Begriff.

***) *Brucker. l. l. T. I, p.* 854; *Tennemann, Band III, S.* 336.

†) *Diogenes Laërtius: V,* §. 58.

siker sich berühmt gemacht, und sein Begriff der Natur dem mechanischen Weg, jedoch nicht dem mechanischen des Leucipp und Demokrit, und dann Epikur's, sondern aus Wärme und Kälte, folgte,*) und (wenn es so bestimmt wahr ist, was von ihm berichtet wird) den Gedanken des Aristoteles sehr ungetreu geworden, Alles auf Mechanismus und Zufall zurückführte, teleologischen Zweck entfernte,**) — nicht den schlechten modernen Zeit. Die übrigen Peripatetiker beschäftigten sich mehr mit Ausbildung einzelner Lehren des Aristoteles, mit einer Ausführung seiner Werke, in gleichem Inhalte, — nur eine mehr oder weniger rhetorische, kommentatorische Form. Es ist schon erinnert worden, daß die aristotelischen Schriften früh verschwanden, und die aristotelische Philosophie nicht sowohl durch diese Urkunden sich erhielt, als durch die Tradition in der Schule; wodurch sie also wesentliche Veränderungen bald erlitt, und Ausführungen der aristotelischen Lehre veranlaßte, von denen man nicht weiß, ob nicht einige sich eingeschlichen unter das, was für seine Werke gilt.

Die peripatetische Schule setzte als Princip der Glückseligkeit, Tugend: λόγος und Neigung.

Hiermit wollen wir es in Ansehung der aristotelischen Philosophie bewenden lassen. Es ist schwer davon loszukommen; je mehr man in das Detail geht, je interessanter wird es und je mehr findet man das Zusammenhalten der Gegenstände. Die aristotelische Philosophie hat auch den Namen peripatetische Philosophie erhalten; und diese ist mehr, z. B. zu Cicero's Zeiten, eine Art von Popular-Philosophie geworden, als daß die tiefe, spekulative Weise des Aristoteles ausgebildet, und zum Bewußtseyn gekommen wäre.

---

*) *Stobæus: Eclogae Phys. p.* 298.

**) Cicero, de natura Deorum I, 13: Strato, ... qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura.

Aristoteles ist der würdigste unter den Alten, studirt zu werden.

Wir haben die erste Abtheilung der griechischen Philosophie geschlossen, und zur zweiten Periode überzugehen. Die erste Periode der griechischen Philosophie ging bis zu Aristoteles, bis zu dieser Gestaltung der Wissenschaft. Das Resultat bei Plato und Aristoteles war die Idee; das Erkennen hat diesen Boden des Denkens, als freien, gewonnen. Bei Plato hatten wir das Allgemeine mehr abstrakter Weise als Princip; der Boden ist aufgefaßt worden. Bei Aristoteles ist das Denken konkret geworden; es ist nicht die unbewegte abstrakte Idee, sondern sie als konkret in der Wirksamkeit. Das nächste Bedürfniß, was nun unmittelbar nothwendig ist, muß hervorgehen, enthalten seyn in dem, wozu sich die Philosophie unter Plato und Aristoteles ausgebildet hatte. Dieß Bedürfniß ist nichts Anderes, als daß das Allgemeine jetzt gefaßt wird als ein Allgemeines, als die Allgemeinheit des Princips, daß auf eine allgemeine Weise ein Princip herausgehoben oder geltend gemacht wird: so daß das Besondere durch dieses Allgemeine erkannt werde; — oder es tritt unmittelbar das Bedürfniß einer systematischen Philosophie ein. Man kann von platonischem und aristotelischem Systeme sprechen, sie sind aber nicht in der Form des Systems; dazu gehört, daß Ein Princip aufgestellt und konsequent durch's Besondere hindurchgeführt wird. Die aristotelische Philosophie ist vollständiger Komplex des Begreifens des Universums, bei Aristoteles haben wir Alles auf's Spekulative zurückgeführt, höchste Weise der Wissenschaft, gesehen; aber er ist empirisch zu Werke gegangen. Bei Aristoteles ist wohl Ein Princip und spekulatives, aber nicht als Eines herausgehoben; die Natur des Spekulativen ist nicht als der Begriff für sich zum Bewußtseyn gebracht worden, nicht die Entwickelung der Mannigfaltigkeit des natürlichen und geistigen Universums in sich enthaltend, — noch weniger ist es als das Allgemeine aufgestellt, aus welchem das

Besondere entwickelt würde (seine Logik ist vielmehr das Gegentheil). Aristoteles geht mehr die Reihe der Lebendigen und der Todten durch, läßt sie vor sein objektives, nämlich begreifendes Denken gegenübertreten, und erfaßt sie begreifend. Jeder Gegenstand ist für sich Begriff; er sagt, dieß ist der Gegenstand, wir finden ihn in diesen Bestimmungen. Diese Gedanken bringt er aber zusammen; und dadurch ist er dann spekulativ. Aristoteles und Plato sind im Ganzen zugleich empirisch verfahren, haben diese und diese Vorstellung aufgenommen, und sind sie durchgegangen; besonders tritt diese lose Manier bei Aristoteles hervor. In der aristotelischen Wissenschaft ist die Idee des sich selbst denkenden Denkens als die höchste Wahrheit aufgefaßt; aber die Realisirung desselben, das Bewußtseyn des natürlichen und geistigen Universums, macht außerhalb jener Idee eine lange außereinanderfallende Reihe besonderer Begriffe aus. Was mangelt, ist Ein Princip, das durch's Besondere hindurchgeführt wird. Der Umfang des Erkannten muß auch als Eine Einheit, Eine Organisation des Begriffs erscheinen. Das nächste Bedürfniß der Philosophie ist daher jetzt, daß das Allgemeine frei für sich aufgefaßt werde, das Bedürfniß eines Princips für alle Besonderheit, — jene Idee so aufzufassen, daß die vielgestaltete Realität auf sie, als das Allgemeine, bezogen, dadurch bestimmt, und in dieser Einheit erkannt werde. Und dieß ist der Standpunkt, den wir in dieser zweiten Periode haben.

Solche systematische Philosophie wird zunächst zum Dogmatismus, und daher tritt ihm gleich der Skepticismus gegenüber; dogmatisch nennen die Franzosen systematique — (système: Ein Princip konsequent durchgeführt, die Vorstellungen müssen aus Einer Bestimmung fließen) —, daher ist systematique gleichbedeutend mit einseitig. Wir sahen bei Aristoteles die höchste Idee, das sich selbst denkende Denken; — dieses steht wieder nur als Besonderes an seinem Orte, es ist nicht Princip seiner ganzen Philosophie. Dieses sich selbst denkende Denken ist voll-

kommen konkret: Sich selbst denken ist objektiv, das Denken ist subjektiv, — νοῦς, der objektiv und subjektiv ist, Bewußtseyn der Einheit; es ist, als Denken des Denkens, so konkret. Das Weitere wäre, α) diese Idee aus sich zu entwickeln, und das Allgemeine so als real Allgemeines vorzustellen, — die Welt zu erkennen, so daß der Inhalt nur als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens gefaßt werde. Dieses hat an und für sich nicht geschehen können. Es wird nur die Nothwendigkeit Eines Princips erkannt. β) Das Zweite ist, daß dieses Princip formell, abstrakt da steht, und das Besondere noch aus ihm nicht deducirt wird: sondern das Allgemeine nur auf's Besondere angewendet wird, und die Regel der Anwendung gesucht wird. Das Besondere müßte aus der Idee entwickelt werden, so wäre sie konkret; bei Aristoteles ist sie an sich konkret. Das andere Verhältniß wäre nur Subsumtion des Besonderen unter's Allgemeine; so sind beide von einander unterschieden, die Vereinigung ist nur Vereinigung der Subsumtion, das Allgemeine ist darum nur formelles Princip. Die Erscheinungen der physischen und geistigen Welt müssen von ihrer Seite herauf erst dem Begriffe zu und vorgearbeitet seyn (Gesetze), — daß beide Geschäfte sich begegnen. Die anderen Wissenschaften für sich erheben die Erscheinung in den bestimmten Gedanken — Bedürfniß, ganz allgemeine, aber bestimmte Grundsätze zu formiren —; dann kann die spekulative Vernunft sich in ihm und den Zusammenhang derselben, der innerlich ist, vollends darstellen.

Es muß also allgemeines Princip hervortreten, das Besondere wird aber nicht daraus entwickelt; so ist das Princip abstrakt, und dadurch wird solche Philosophie einseitig. Denn nur das in sich Konkrete, was beide Seiten in sich hat, ist nicht einseitig. Darin sind solche Philosophien näher dogmatisch, behauptend. Denn bei dieser Weise wird das Princip behauptet, nicht auf die wahrhafte Weise bewiesen. Denn es wird ein

Princip gefordert, worunter Alles subsumirt werde; es ist nur das Erste, so ist es nicht bewiesen, nur behauptet.

Dieses Bedürfniß für das Erkennen ist vorhanden. Das diesem Bedürfniß Entsprechende erscheint jetzt in der Welt durch die innere Nothwendigkeit des Geistes, — nicht äußerlich, sondern wie es dem Begriffe gemäß ist. Dieß Bedürfniß hat die stoische, epikureische und skeptische Philosophie erzeugt.

Wenn wir uns in dieser ersten Periode aufgehalten haben, so können wir dieß nun nachholen; denn in der nächsten Periode können wir kurz seyn.

Zweiter Abschnitt.

Zweite Periode: Dogmatismus und Skepticismus.

In dieser zweiten Periode, die der alexandrinischen Philosophie vorhergeht, haben wir zu betrachten den Dogmatismus und Skepticismus: Den Dogmatismus, der sich in die zwei Philosophien, die stoische und epikureische, theilt; und das Dritte, was sie beide theilen, und das doch das Andere dagegen ist, — der Skepticismus. Wir vernachlässigen die Nachfolger des Aristoteles und die Ausbreitung der peripatetischen Philosophie, wenn auch ein Theophrast, Straton, berühmte Männer waren. Sie hat nicht mehr das Interesse, und ist auch später mehr zu einer Popularphilosophie geworden; wie denn auch sie, die eigentlich spekulative, mit der Wirklichkeit am meisten zusammenfallen mußte. Die Akademie wollen wir mit dem Skepticismus zusammen nehmen.

Wir sahen am Schluß der vorigen Periode das Bewußtseyn der Idee oder des Allgemeinen, das in sich Zweck ist, — eines zwar allgemeinen, aber zugleich in sich bestimmten Princips, das dadurch fähig ist, das Besondere zu subsumiren, und

darauf angewendet zu werden. Dieses Verhältniß der Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere ist hier das Herrschende; denn der Gedanke, daß aus dem Allgemeinen selbst die Besonderung der Totalität entwickelt werde, ist noch nicht vorhanden. Darin liegt aber das Bedürfniß zum System und zum Systematisiren; Ein Princip soll nämlich konsequent auf das Besondere angewendet werden, so daß die Wahrheit alles Besonderen nach diesem Princip erkannt wird. Dieß giebt den sogenannten Dogmatismus. Die Hauptfrage aber ist jetzt nach dem Kriterium. Platon's und Aristoteles' spekulative Größe ist nicht mehr vorhanden; vielmehr ist es ein Philosophiren des Verstandes. Das Princip ist abstrakt, und so Verstandes-Princip. In Ansehung dieses Verhältnisses bestimmt sich die Aufgabe der Philosophie als die Frage nach einem Kriterium der Wahrheit, d. i. — weil das Wahre die Uebereinstimmung des Denkens und der Realität, oder vielmehr die Identität des Begriffes als des Subjektiven mit dem Objektiven ist — nach einem Princip der Beurtheilung dieser Uebereinstimmung. Diese Frage ist gleichbedeutend mit der nach einem Princip. Das Wahre ist konkret, nicht abstrakt. Wodurch wird das Wahre erkannt, als wahr beurtheilt (κρίνειν)? Kriterium und Princip ist so dasselbe. Diese Frage ist aber nur formell und dogmatisch gelöst worden. Damit ist gleich die Dialektik des Skepticismus aufgetreten, — die Erkenntniß in der Einsicht der Einseitigkeit dieses Princips, und damit des Princips überhaupt als eines dogmatischen. In allen den vielen sich ausbildenden sokratischen Schulen machen zwei Bestimmungen das Haupt-Interesse aus; die eine davon ist das Kriterium, ein Princip, woraus Alles zu bestimmen ist, Alles sich beurtheilen lasse, — ein allgemeines Princip für sich, ein Princip, was zugleich auch das Bestimmende sey für das Besondere. Wir haben schon früher solche abstrakte Principe gehabt: z. B. das reine Seyn, — d. h. es ist nur das Seyn, und das Besondere, das mit der Negation anfängt, mit

dem Unterscheiden von Anderen, ist nicht, es ist als nicht vorhanden gesetzt. Jenes Bedürfniß aber hingegen geht auf ein Allgemeines, was zugleich das Bestimmen des Besonderen, was im Besonderen seyn soll; so daß dieß nicht auf der Seite liegen bleibt, sondern gelte als bestimmt durch das Allgemeine.

Eine weitere Folge dieses Philosophirens ist, daß das Princip, als formell, subjektiv war; und damit hat es die wesentliche Bedeutung der Subjektivität des Selbstbewußtseyns angenommen. Wegen des formalen, äußerlichen Aufnehmens der Mannigfaltigkeit überhaupt, ist der höchste Punkt, worin der Gedanke in seiner bestimmtesten Weise sich findet, das Selbstbewußtseyn. Diesen sämmtlichen Philosophien ist die reine Beziehung des Selbstbewußtseyns auf sich das Princip. Die Idee findet sich nur in ihm befriedigt; wie der Formalismus des Verstandes des jetzigen sogenannten Philosophirens ist, seine Erfüllung, das Konkrete dagegen, im subjektiven Herzen, inneren Gefühl, Glauben zu finden. Natur und politische Welt sind wohl auch konkret, aber ein äußerlich Konkretes; aber das eigene Konkrete ist nicht in der bestimmten allgemeinen Idee, sondern nur im Selbstbewußtseyn, das Seinige. Die zweite herrschende Bestimmung ist die des Weisen. Die Hauptfrage war: Wer ist ein Weiser? Was thut der Weise? Nicht nur der *νοῦς*, sondern es muß Alles Gedachtes seyn, d. i. als subjektiv mein Gedanke seyn. Wodurch ist es ein Gedachtes? — In der Gestalt formeller Identität mit sich. — Was ist an sich so ein Gedachtes, d. i. selbst so objektiv? — Das Denken. Das Denken des Kriteriums, des Einen Princips, als in seiner unmittelbaren Wirklichkeit ist das Subjekt in sich; Denken und das Denkende hängt unmittelbar zusammen. Das Princip dieser Philosophie ist nicht objektiv, sondern dogmatisch, beruht auf dem Triebe des Selbstbewußtseyns, sich zu befriedigen. Das Subjekt ist so dasjenige, wofür gesorgt werden soll. Das Subjekt sucht für sich Princip seiner Freiheit, Unerschütterlichkeit in

sich; es soll gemäß seyn dem Kriterium, d. h. diesem ganz allgemeinen Princip, — es soll sich erheben zu dieser abstrakten Freiheit, zu dieser Unabhängigkeit. Das Selbstbewußtseyn lebt in der Einsamkeit seines Denkens; und findet darin seine Befriedigung. Dieß sind nun die Grund-Interessen, Grundbestimmungen in den folgenden Philosophien. Die Hauptgrundsätze darzustellen, wird das Nächste seyn; aber auf das Detail einzugehen, ist nicht zweckmäßig und nicht interessant.

So tritt die Philosophie in die römische Welt hinüber. Und wenn sie auch noch den Griechen angehört und ihre großen Lehrer immer Griechen gewesen sind (diese Philosophien sind in Griechenland entstanden): so machten diese Systeme insbesondere doch unter der Herrschaft der Römer die Philosophie der römischen Welt aus; gegen welche, als dem vernünftigen praktischen Selbstbewußtseyn unangemessen, dieses, in sich aus ihr zurückgedrängt, die Vernünftigkeit nur in sich und für seine Einzelnheit suchen konnte, — nur für sich sorgen, wie abstrakt Christen um ihr Seelenheil. In der heiteren griechischen Welt schloß sich das Subjekt an seinen Staat, seine Welt mehr an, war gegenwärtiger in derselben. Im Unglück der Wirklichkeit wird der Mensch in sich hineingetrieben, und hat da die Einigkeit zu suchen, die in der Welt nicht mehr zu finden ist. Die römische Welt ist die abstrakte Welt, — Eine Herrschaft, Ein Herr über die gebildete Welt. Die Individualität der Völker ist unterdrückt worden; eine fremde Gewalt, abstraktes Allgemeines hat auf den Einzelnen gelastet. In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfniß, Befriedigung zu suchen und zu finden. Wie, was gegolten hat, ein abstrakter Wille war, auch der einzelne Wille des Herrn der Welt Abstraktum war: hat das innere Princip des Denkens auch ein abstraktes seyn müssen, das nur formelle, subjektive Versöhnung hervorbringen konnte. Rom hat nur das Princip der abstrakten Herrschaft; dem römischen Geiste konnte so nur ein Dogmatismus zusagen, der auf

ein Princip gebaut war, welches durch die Form des Verstandes aufgebaut und geltend gemacht wurde. Die Philosophie ist so in engem Zusammenhang mit der Weltvorstellung. Die römische Welt, welche die lebendigen Individualitäten der Völker in sich ertödtete, hat wohl formellen Patriotismus und dessen Tugend, so wie ein ausgebildetes System des Rechts hervorgebracht; aber spekulative Philosophie konnte nicht aus solchem Tode hervorgehen, — gute Advokaten, Moral des Tacitus. Diese Philosophien traten denn nun auch bei den Römern gegen ihren alten Aberglauben in Gegensatz auf; Philosophie tritt an die Stelle der Religion.

Es sind drei Philosophien, die hier eintreten: **Stoicismus**, **Epikureismus** und **Skepticismus**. Platon's Philosophie erhielt sich freilich noch rein, vorzüglich die ältere Akademie; die **neuere Akademie** ist gänzlich in den Skepticismus übergegangen. So sind auch noch bis Cicero's Zeit Peripatetiker gewesen; diese spätere peripatetische Philosophie ist nicht aristotelische geblieben, sondern ist Popularphilosophie geworden, wie wir sie bei Cicero sahen. Aristoteles nahm empirischen Ausgangspunkt, den Weg des Raisonnements; dieses faßt aber Aristoteles in den Fokus des Begriffs zusammen, und so ist er spekulativ. Dieses ist seinem Geiste eigenthümlich, konnte aber nicht so zur Methode werden; es ist nicht frei für sich herausgehoben, konnte nicht Princip werden.

Die dogmatische Philosophie ist die, welche ein bestimmtes Princip, Kriterium aufstellt, und nur ein solches Princip. Jene drei Principien sind nun nothwendig: 1) **Das Princip des Denkens**, das der **Allgemeinheit** selbst, so jedoch, daß es in sich bestimmt sey; das Denken ist das Kriterium der Wahrheit, das Bestimmende. 2) Das Andere gegen das Denken ist das Bestimmte als solches, das **Princip der Einzelnheit**, die **Empfindung** überhaupt, Wahrnehmung, Anschauung. Dieß sind die Principe der stoischen und epikureischen Philoso-

phie. Diese beiden Principe sind einseitig, wurden, als positiv, Verstandeswissenschaften. Das abstrakte Denken ist nicht an ihm selbst konkret. Die Bestimmtheit fällt außer dem Denken, und muß für sich aufgefaßt, zum Princip gemacht werden; denn sie hat absolutes Recht gegen das abstrakte Denken. Das ist das Allgemeine und das Einzelne. 3) Außer Stoicismus und Epikureismus steht als Drittes der Skepticismus da, die Negation dieser beiden Einseitigkeiten. Sie sind beide einseitig, dieß muß gewußt, erkannt werden; und so ist das dritte Princip die Negation jedes Kriteriums, aller bestimmten Principe, von welcher Art sie auch seyen: sinnliches, reflektirtes oder denkendes Vorstellen, Wissen. Die stoische Philosophie hat das abstrakte Denken, der Epikureismus die Empfindung zum Princip gemacht; Skepticismus ist negatives Verhalten, ja thätige Negation gegen alles Princip. Das nächste Resultat ist, daß nicht erkannt werden könne. Wir haben diese Principe auch schon früher gesehen als cynische und cyrenaische Philosophie. Wenn wir auch bei Cicero diese Principe finden, so ist es doch eine große Schwierigkeit, das Princip der Stoiker zu unterscheiden von dem cynischen und dem, was das Princip der peripatetischen Moral sey.

Das Eine ist also das Princip, das Kriterium; das Andere ist, daß das Subjekt sich diesem Princip gemäß macht, eben damit sich Freiheit, Unabhängigkeit des Geistes erwerbe. Dieß ist die innere Freiheit des Subjekts in sich; diese Freiheit des Geistes, diese Inpassibilität, diese Gleichgültigkeit, Imperturbabilität, Ataraxie, Unerschütterlichkeit, Gleichheit des Geistes in sich, die durch nichts leidet, sich an nichts bindet, ist das gemeinsame Ziel aller dieser Philosophien, — so trostlos man sich auch den Skepticismus und so niedrig man sich den Epikureismus vorstellen mag. Alle sind Philosophien gewesen. Das Individuum ist befriedigt gewesen, blieb unerschütterlich, war weder durch Vergnügen, noch Schmerz, noch anderes Band be-

stimmt; die wahrhaften Epikureer waren ebenso über alle besonderen Bande erhoben. Daß die Befriedigung des Geistes nur in der Gleichgültigkeit, Freiheit gegen Alles besteht, ist der gemeinsame Standpunkt aller dieser Philosophien. Sie sind allerdings griechische Philosophien, aber versetzt in die römische Welt. Diese konkrete Sittlichkeit, dieser Trieb nach Einführung des Princips in die Welt durch Staatsverfassung, wie im Plato, — diese konkrete Wissenschaft, wie im Aristoteles, verschwindet hier; in dem Unglück der römischen Welt ist alles Schöne, Edle der geistigen Individualität mit kalter, rauher Hand verwischt worden. Und in dieser Welt der Abstraktion hat das Individuum in seinem Inneren auf abstrakte Weise die Befriedigung suchen müssen, die die Wirklichkeit ihm nicht gab; es hat zur Abstraktion fliehen müssen als Gedanke, zu dieser Abstraktion als existirendes Subjekt, — d. h. zu dieser inneren Freiheit des Subjekts als solchen. Jene Philosophie ist so dem Geiste der römischen Welt angemessen.

A. Stoische Philosophie.

Es ist über sie, wie über den Epikureismus im Allgemeinen zu bemerken, daß sie an die Stelle der cynischen und cyrenaischen Philosophie traten (wie der Skepticismus an die Stelle der Akademie) oder das Princip des Cynismus und Cyrenaismus aufnahmen, aber dieß Princip mehr in die Form wissenschaftlichen Denkens erhoben. Weil aber in ihnen, ebenso wie in diesen, der Inhalt ein fester, bestimmter ist, das Selbstbewußtseyn sich darin auf Eine Seite setzt: so tödtet dieser Umstand eigentlich die Spekulation, welche von solchem Fixiren nichts weiß, es vielmehr vertilgt, und den Gegenstand als absoluten Begriff, als in seiner Differenz ungetheiltes Ganzes behandelt. Daher in Beiden in der That nicht eigentliche Spekulation anzutreffen ist, sondern nur eine Anwendung des einseitigen beschränkten Princips. Bei Aristoteles liegt die absolute Idee

sich; es soll gemäß seyn dem Kriterium, d. h. diesem ganz allgemeinen Princip, — es soll sich erheben zu dieser abstrakten Freiheit, zu dieser Unabhängigkeit. Das Selbstbewußtseyn lebt in der Einsamkeit seines Denkens; und findet darin seine Befriedigung. Dieß sind nun die Grund-Interessen, Grundbestimmungen in den folgenden Philosophien. Die Hauptgrundsätze darzustellen, wird das Nächste seyn; aber auf das Detail einzugehen, ist nicht zweckmäßig und nicht interessant.

So tritt die Philosophie in die römische Welt hinüber. Und wenn sie auch noch den Griechen angehört und ihre großen Lehrer immer Griechen gewesen sind (diese Philosophien sind in Griechenland entstanden): so machten diese Systeme insbesondere doch unter der Herrschaft der Römer die Philosophie der römischen Welt aus; gegen welche, als dem vernünftigen praktischen Selbstbewußtseyn unangemessen, dieses, in sich aus ihr zurückgedrängt, die Vernünftigkeit nur in sich und für seine Einzelnheit suchen konnte, — nur für sich sorgen, wie abstrakt Christen um ihr Seelenheil. In der heiteren griechischen Welt schloß sich das Subjekt an seinen Staat, seine Welt mehr an, war gegenwärtiger in derselben. Im Unglück der Wirklichkeit wird der Mensch in sich hineingetrieben, und hat da die Einigkeit zu suchen, die in der Welt nicht mehr zu finden ist. Die römische Welt ist die abstrakte Welt, — Eine Herrschaft, Ein Herr über die gebildete Welt. Die Individualität der Völker ist unterdrückt worden; eine fremde Gewalt, abstraktes Allgemeines hat auf den Einzelnen gelastet. In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfniß, Befriedigung zu suchen und zu finden. Wie, was gegolten hat, ein abstrakter Wille war, auch der einzelne Wille des Herrn der Welt Abstraktum war: hat das innere Princip des Denkens auch ein abstraktes seyn müssen, das nur formelle, subjektive Versöhnung hervorbringen konnte. Rom hat nur das Princip der abstrakten Herrschaft; dem römischen Geiste konnte so nur ein Dogmatismus zusagen, der auf

ein Princip gebaut war, welches durch die Form des Verstandes aufgebaut und geltend gemacht wurde. Die Philosophie ist so in engem Zusammenhang mit der Weltvorstellung. Die römische Welt, welche die lebendigen Individualitäten der Völker in sich ertödtete, hat wohl formellen Patriotismus und dessen Tugend, so wie ein ausgebildetes System des Rechts hervorgebracht; aber spekulative Philosophie konnte nicht aus solchem Tode hervorgehen, — gute Advokaten, Moral des Tacitus. Diese Philosophien traten denn nun auch bei den Römern gegen ihren alten Aberglauben in Gegensatz auf; Philosophie tritt an die Stelle der Religion.

Es sind drei Philosophien, die hier eintreten: Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus. Platon's Philosophie erhielt sich freilich noch rein, vorzüglich die ältere Akademie; die neuere Akademie ist gänzlich in den Skepticismus übergegangen. So sind auch noch bis Cicero's Zeit Peripatetiker gewesen; diese spätere peripatetische Philosophie ist nicht aristotelische geblieben, sondern ist Popularphilosophie geworden, wie wir sie bei Cicero sahen. Aristoteles nahm empirischen Ausgangspunkt, den Weg des Raisonnements; dieses faßt aber Aristoteles in den Fokus des Begriffs zusammen, und so ist er spekulativ. Dieses ist seinem Geiste eigenthümlich, konnte aber nicht so zur Methode werden; es ist nicht frei für sich herausgehoben, konnte nicht Princip werden.

Die dogmatische Philosophie ist die, welche ein bestimmtes Princip, Kriterium aufstellt, und nur ein solches Princip. Jene drei Principien sind nun nothwendig: 1) Das Princip des Denkens, das der Allgemeinheit selbst, so jedoch, daß es in sich bestimmt sey; das Denken ist das Kriterium der Wahrheit, das Bestimmende. 2) Das Andere gegen das Denken ist das Bestimmte als solches, das Princip der Einzelnheit, die Empfindung überhaupt, Wahrnehmuug, Anschauung. Dieß sind die Principe der stoischen und epikureischen Philoso-

unbeschränkt, nicht in einer Bestimmtheit, mit einer Differenz gesetzt, zu Grunde; sein Mangel ist nur der Mangel, den die Realisirung hat, zu Einem Begriffe verbunden zu seyn. Hier ist der Eine Begriff als das Wesen gesetzt und Alles auf ihn bezogen, es ist die geforderte Beziehung vorhanden; aber das, worin Alles Eins wird, ist nicht das Wahrhafte. Bei Aristoteles ist jeder in seiner Bestimmung absolut betrachtet, auseinanderfallend: hier wesentlich in dieser Beziehung, nicht absolut, aber nicht an und für sich. Weil so das Einzelne nicht absolut betrachtet ist, sondern nur relativ: so ist in der That das Ganze der Ausführung eben nicht interessant; es ist eine äußere Beziehung. Bei Aristoteles zwar ist auch das Einzelne aufgenommen, aber dieß Aufnehmen vertilgt durch die spekulative Betrachtung; hier aber das Einzelne nur aufgenommen, und auch die Behandlung ist äußerlich. Nicht einmal eben ist diese Beziehung konsequent, wenn, wie es auch geschieht, Etwas, die Natur an ihr selbst betrachtet wird; es fällt das Anundfürsich außer ihr, ihre Betrachtung ist nur ein Raisonniren aus unbestimmten Principien, oder Principien, die nur die nächsten sind.

Bei Beiden wollen wir nur auf das Allgemeine ihres Princips uns beschränken, zuerst die berühmten Stoiker erwähnen.

Zur Geschichte der stoischen Philosophie. Der Stifter der stoischen Schule ist Zeno (der Cittische, unterschieden vom Eleaten), geboren zu Cittium, einer Stadt auf Cypern, um die 109. Olympiade. Sein Vater war ein Kaufmann, der ihm aus seinen Handelsreisen nach Athen, damals und noch lange dem Sitze der Philosophie und einer Menge von Philosophen, Bücher, besonders der Sokratiker, mitbrachte, wodurch Lust und Liebe zur Wissenschaft in ihm erweckt wurde. Zeno reiste selbst nach Athen.*) Er soll nach Einigen nähere Ver-

---

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 1, 12, 31—32; *Tennemann, B. IV, S.* 4; *B. II, S.* 532.

anlassung, der Philosophie zu leben, darin geholt haben, daß er sein Vermögen in einem Schiffbruch verlor; *) — was er nicht verlor, war der gebildete Adel seines Geistes und seine Liebe zur vernünftigen Einsicht. Zeno besuchte mehrere Arten der Sokratiker, besonders den Xenokrates, **) einen Mann, der zur platonischen Schule gehörte, der wegen der Strenge seiner Sitten, der ganzen Ernsthaftigkeit seines Betragens sehr berühmt war; so daß er mit ähnlichen Proben versucht wurde, ***) als der Herr Fr. v. Assissi sich selbst unterwarf, †) und ihnen ebensowenig unterlag: daß, während kein Zeugniß ohne Eid in Athen angenommen, ihm der Eid erlassen worden, — auf sein bloßes Wort geglaubt sey: und sein Lehrer Plato ihm öfters gesagt haben soll, er solle auch den Gracien opfern (θύε ταῖς χάρισι). ††) Alsdann auch Stilpo, einen Megariker, den wir haben kennen gelernt; bei ihm studirte er zehn Jahr die Dialektik. †††) Philosophie wurde überhaupt als Angelegenheit des Lebens, und ganzen Lebens, betrachtet; nicht wie Einer so philosophische Kollegia durchläuft, um zu Anderen zu eilen. Ob er gleich vorzüglich Dialektik und praktische Philosophie kultivirte, vernachlässigte er nicht, gleich anderen Sokratikern, die physische Philosophie: sondern studirte besonders Heraklit's Werk über die Natur, [1]) und trat endlich selbst als Lehrer in einer Halle, genannt Pöcile (ϛοὰ ποικίλη), welche mit Polygnot's Gemäldesammlungen verziert war, als selbstständiger Lehrer auf; hiernach erhielt seine Schule den Namen stoische. [2]) Er ging,

---

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 5; *Bruck. Hist. crit. philos. T. I*, *p.* 895.
**) *Diog. Laërt. VII*, §. 2.
***) *eod. IV*, §. 7.
†) *Vorlesungen von* 180⅚.
††) *Diog. Laërt. IV*, §. 7, 6.
†††) *eod. VII*, §. 2.
[1]) *Bruck. Hist. crit. phil. T. I*, *p.* 899; *cf. Fabric. Biblioth. gr. T. II*, *p.* 413.
[2]) *Diog. Laërt. VII*, §. 5.

wie Aristoteles, häuptsächlich darauf aus, die Philosophie in Ein Ganzes zu vereinigen. Wie seine Methode durch die besondere dialektische Kunst und Bildung und Scharfsinnigkeit des Beweisens: so zeichnete er sich in Ansehung seiner Persönlichkeit durch Strenge, den cynischen sich nähernde Sitten aus, ohne aber zu suchen, wie die Cyniker, damit in die Augen zu fallen. Mit weniger Eitelkeit war beinahe seine Mäßigkeit im Befriedigen der nothwendigen Bedürfnisse ebenso groß; er lebte nur von (Wasser) Brod, Feigen, Honig.*) So genoß Zeno bei seinen Zeitgenossen einer allgemeinen Verehrung; selbst König Antigonus von Macedonien besuchte ihn öfter und speiste bei ihm; lud ihn in einem Briefe bei Diogenes zu sich, er antwortet, 80 Jahr alt.**) Und für das größte öffentliche Zutrauen, welches er sich erwarb, spricht der Umstand, daß die Athener ihm die Schlüssel ihrer Burg anvertrauten, ja das Volk von Athen faßte nach Diogenes einen Beschluß: „Weil Zeno, des Mnaseas Sohn, viele Jahre in unserer Stadt als Philosoph gelebt, und auch im Uebrigen als ein guter Mann sich bewiesen, und die Jünglinge, die sich zu ihm hielten, zur Tugend und Mäßigkeit angehalten, und ihnen dazu mit seinem eigenen besten Beispiele vorangegangen sey: so erkennen die Bürger, ihm ein öffentliches Lob zu ertheilen, und ihm einen goldenen Kranz zu schenken, um seiner Tugend willen und Mäßigkeit. Außerdem soll er öffentlich im Keramikus begraben werden. Für den Kranz und Erbauung des Begräbnisses wird eine Kommission von fünf Männern niedergesetzt."***) Zeno blühte um Ol. 120 (etwa 300 vor Chr.) zu gleicher Zeit mit Epikur, Arkesilaus von der neuen Akademie und Anderen. Er starb in sehr hohem Alter (72 oder 98 Jahr alt) in der 129. Olympiade (Aristoteles da-

*) *Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p.* 897 — 898; *Diog. Laërt. VII*, §. 1, 13.

**) Diog. Laërt. VII, §. 7 — 9.

***) *eod.* §. 6, 10 — 11.

gegen Ol. 114, 3), indem er sich lebenssatt selbst das Leben mit einem Stricke oder durch Hunger nahm, — weil er sich den Finger zerbrochen. *)

Unter den folgenden Stoikern ist besonders Kleanth berühmt geworden, ein Schüler und der Nachfolger des Zeno in der Stoa, Verfasser eines berühmten Hymnus auf Gott, der uns von Stobäus aufbehalten ist, — und bekannt durch die Anekdote, daß er vor Gericht in Athen nach den Gesetzen gefordert wurde, um Rechenschaft über die Art seines Unterhalts zu geben. Er bewies dann, daß er Nachts einem Gärtner Wasser trug, und durch dieß Gewerbe sich so viel erwarb, als er bedurfte, um am Tage in Zeno's Gesellschaft seyn zu können; — uns ist nicht recht begreiflich, wie sich eben so besonders philosophiren lassen sollte. Und als ihm hierauf aus der Staatskasse eine Gratifikation angeboten wurde, schlug er dieselbe auf Zeno's Geheiß aus. Wie sein Lehrer, starb auch Kleanth, im 81. Jahre, freiwillig, indem er sich der Speisen enthielt. **) (Unter den späteren Stoikern wären viele zu nennen, die berühmt geworden sind.)

Ausgezeichneter in der Wissenschaft war jedoch ferner Chrysipp, aus Cilicien, geboren Ol. 125, 1 (474 a. u. c.; 280 v. Chr. Geburt), der ebenfalls in Athen lebte, und ein Schüler Kleanths. Er hat vorzüglich das Meiste für die vielseitige Ausbildung und Ausbreitung der stoischen Philosophie gethan. Am berühmtesten machte ihn seine Logik und Dialektik; so daß gesagt wurde, wenn die Götter sich der Dialektik bedienten, so würden sie keine andere gebrauchen als Chrysipps. Ebenso wird seine schriftstellerische Arbeitsamkeit bewundert; die Anzahl seiner Werke belief sich nämlich, wie Diogenes Laertius angiebt, auf 705 (Tiedemann 5000). Es wird von ihm hierüber erzählt,

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 28—29; *Bruck. Hist, crit. phil. T. I*, *p.* 898, 901; *Tennemann*, *B. II*, *S.* 534.

**) *Diog. Laërt. VII*, §. 168—169, 176.

sich; es soll gemäß seyn dem Kriterium, d. h. diesem ganz allgemeinen Princip, — es soll sich erheben zu dieser abstrakten Freiheit, zu dieser Unabhängigkeit. Das Selbstbewußtseyn lebt in der Einsamkeit seines Denkens; und findet darin seine Befriedigung. Dieß sind nun die Grund-Interessen, Grundbestimmungen in den folgenden Philosophien. Die Hauptgrundsätze darzustellen, wird das Nächste seyn; aber auf das Detail einzugehen, ist nicht zweckmäßig und nicht interessant.

So tritt die Philosophie in die römische Welt hinüber. Und wenn sie auch noch den Griechen angehört und ihre großen Lehrer immer Griechen gewesen sind (diese Philosophien sind in Griechenland entstanden): so machten diese Systeme insbesondere doch unter der Herrschaft der Römer die Philosophie der römischen Welt aus; gegen welche, als dem vernünftigen praktischen Selbstbewußtseyn unangemessen, dieses, in sich aus ihr zurückgedrängt, die Vernünftigkeit nur in sich und für seine Einzelnheit suchen konnte, — nur für sich sorgen, wie abstrakt Christen um ihr Seelenheil. In der heiteren griechischen Welt schloß sich das Subjekt an seinen Staat, seine Welt mehr an, war gegenwärtiger in derselben. Im Unglück der Wirklichkeit wird der Mensch in sich hineingetrieben, und hat da die Einigkeit zu suchen, die in der Welt nicht mehr zu finden ist. Die römische Welt ist die abstrakte Welt, — Eine Herrschaft, Ein Herr über die gebildete Welt. Die Individualität der Völker ist unterdrückt worden; eine fremde Gewalt, abstraktes Allgemeines hat auf den Einzelnen gelastet. In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfniß, Befriedigung zu suchen und zu finden. Wie, was gegolten hat, ein abstrakter Wille war, auch der einzelne Wille des Herrn der Welt Abstraktum war: hat das innere Princip des Denkens auch ein abstraktes seyn müssen, das nur formelle, subjektive Versöhnung hervorbringen konnte. Rom hat nur das Princip der abstrakten Herrschaft; dem römischen Geiste konnte so nur ein Dogmatismus zusagen, der auf

ein Princip gebaut war, welches durch die Form des Verstandes aufgebaut und geltend gemacht wurde. Die Philosophie ist so in engem Zusammenhang mit der Weltvorstellung. Die römische Welt, welche die lebendigen Individualitäten der Völker in sich ertödtete, hat wohl formellen Patriotismus und dessen Tugend, so wie ein ausgebildetes System des Rechts hervorgebracht; aber spekulative Philosophie konnte nicht aus solchem Tode hervorgehen, — gute Advokaten, Moral des Tacitus. Diese Philosophien traten denn nun auch bei den Römern gegen ihren alten Aberglauben in Gegensatz auf; Philosophie tritt an die Stelle der Religion.

Es sind drei Philosophien, die hier eintreten: Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus. Platon's Philosophie erhielt sich freilich noch rein, vorzüglich die ältere Akademie; die neuere Akademie ist gänzlich in den Skepticismus übergegangen. So sind auch noch bis Cicero's Zeit Peripatetiker gewesen; diese spätere peripatetische Philosophie ist nicht aristotelische geblieben, sondern ist Popularphilosophie geworden, wie wir sie bei Cicero sahen. Aristoteles nahm empirischen Ausgangspunkt, den Weg des Raisonnements; dieses faßt aber Aristoteles in den Fokus des Begriffs zusammen, und so ist er spekulativ. Dieses ist seinem Geiste eigenthümlich, konnte aber nicht so zur Methode werden; es ist nicht frei für sich herausgehoben, konnte nicht Princip werden.

Die dogmatische Philosophie ist die, welche ein bestimmtes Princip, Kriterium aufstellt, und nur ein solches Princip. Jene drei Principien sind nun nothwendig: 1) Das Princip des Denkens, das der Allgemeinheit selbst, so jedoch, daß es in sich bestimmt sey; das Denken ist das Kriterium der Wahrheit, das Bestimmende. 2) Das Andere gegen das Denken ist das Bestimmte als solches, das Princip der Einzelnheit, die Empfindung überhaupt, Wahrnehmuug, Anschauung. Dieß sind die Principe der stoischen und epikureischen Philoso-

phie. Diese beiden Principe sind einseitig, wurden, als positiv, Verstandeswissenschaften. Das abstrakte Denken ist nicht an ihm selbst konkret. Die Bestimmtheit fällt außer dem Denken, und muß für sich aufgefaßt, zum Princip gemacht werden; denn sie hat absolutes Recht gegen das abstrakte Denken. Das ist das Allgemeine und das Einzelne. 3) Außer Stoicismus und Epikureismus steht als Drittes der Skepticismus da, die Negation dieser beiden Einseitigkeiten. Sie sind beide einseitig, dieß muß gewußt, erkannt werden; und so ist das dritte Princip die Negation jedes Kriteriums, aller bestimmten Principe, von welcher Art sie auch seyen: sinnliches, reflektirtes oder denkendes Vorstellen, Wissen. Die stoische Philosophie hat das abstrakte Denken, der Epikureismus die Empfindung zum Princip gemacht; Skepticismus ist negatives Verhalten, ja thätige Negation gegen alles Princip. Das nächste Resultat ist, daß nicht erkannt werden könne. Wir haben diese Principe auch schon früher gesehen als cynische und cyrenaische Philosophie. Wenn wir auch bei Cicero diese Principe finden, so ist es doch eine große Schwierigkeit, das Princip der Stoiker zu unterscheiden von dem cynischen und dem, was das Princip der peripatetischen Moral sey.

Das Eine ist also das Princip, das Kriterium; das Andere ist, daß das Subjekt sich diesem Princip gemäß macht, eben damit sich Freiheit, Unabhängigkeit des Geistes erwerbe. Dieß ist die innere Freiheit des Subjekts in sich; diese Freiheit des Geistes, diese Inpassibilität, diese Gleichgültigkeit, Imperturbabilität, Ataraxie, Unerschütterlichkeit, Gleichheit des Geistes in sich, die durch nichts leidet, sich an nichts bindet, ist das gemeinsame Ziel aller dieser Philosophien, — so trostlos man sich auch den Skepticismus und so niedrig man sich den Epikureismus vorstellen mag. Alle sind Philosophien gewesen. Das Individuum ist befriedigt gewesen, blieb unerschütterlich, war weder durch Vergnügen, noch Schmerz, noch anderes Band be-

stimmt; die wahrhaften Epikureer waren ebenso über alle besonderen Bande erhoben. Daß die Befriedigung des Geistes nur in der Gleichgültigkeit, Freiheit gegen Alles besteht, ist der gemeinsame Standpunkt aller dieser Philosophien. Sie sind allerdings griechische Philosophien, aber versetzt in die römische Welt. Diese konkrete Sittlichkeit, dieser Trieb nach Einführung des Princips in die Welt durch Staatsverfassung, wie im Plato, — diese konkrete Wissenschaft, wie im Aristoteles, verschwindet hier; in dem Unglück der römischen Welt ist alles Schöne, Edle der geistigen Individualität mit kalter, rauher Hand verwischt worden. Und in dieser Welt der Abstraktion hat das Individuum in seinem Inneren auf abstrakte Weise die Befriedigung suchen müssen, die die Wirklichkeit ihm nicht gab; es hat zur Abstraktion fliehen müssen als Gedanke, zu dieser Abstraktion als existirendes Subjekt, — d. h. zu dieser inneren Freiheit des Subjekts als solchen. Jene Philosophie ist so dem Geiste der römischen Welt angemessen.

A. Stoische Philosophie.

Es ist über sie, wie über den Epikureismus im Allgemeinen zu bemerken, daß sie an die Stelle der cynischen und cyrenaischen Philosophie traten (wie der Skepticismus an die Stelle der Akademie) oder das Princip des Cynismus und Cyrenaismus aufnahmen, aber dieß Princip mehr in die Form wissenschaftlichen Denkens erhoben. Weil aber in ihnen, ebenso wie in diesen, der Inhalt ein fester, bestimmter ist, das Selbstbewußtseyn sich darin auf Eine Seite setzt: so tödtet dieser Umstand eigentlich die Spekulation, welche von solchem Fixiren nichts weiß, es vielmehr vertilgt, und den Gegenstand als absoluten Begriff, als in seiner Differenz ungetheiltes Ganzes behandelt. Daher in Beiden in der That nicht eigentliche Spekulation anzutreffen ist, sondern nur eine Anwendung des einseitigen beschränkten Princips. Bei Aristoteles liegt die absolute Idee

unbeschränkt, nicht in einer Bestimmtheit, mit einer Differenz gesetzt, zu Grunde; sein Mangel ist nur der Mangel, den die Realisirung hat, zu Einem Begriffe verbunden zu seyn. Hier ist der Eine Begriff als das Wesen gesetzt und Alles auf ihn bezogen, es ist die geforderte Beziehung vorhanden; aber das, worin Alles Eins wird, ist nicht das Wahrhafte. Bei Aristoteles ist jeder in seiner Bestimmung absolut betrachtet, auseinanderfallend: hier wesentlich in dieser Beziehung, nicht absolut, aber nicht an und für sich. Weil so das Einzelne nicht absolut betrachtet ist, sondern nur relativ: so ist in der That das Ganze der Ausführung eben nicht interessant; es ist eine äußere Beziehung. Bei Aristoteles zwar ist auch das Einzelne aufgenommen, aber dieß Aufnehmen vertilgt durch die spekulative Betrachtung; hier aber das Einzelne nur aufgenommen, und auch die Behandlung ist äußerlich. Nicht einmal eben ist diese Beziehung konsequent, wenn, wie es auch geschieht, Etwas, die Natur an ihr selbst betrachtet wird; es fällt das Anundfürsich außer ihr, ihre Betrachtung ist nur ein Raisonniren aus unbestimmten Principien, oder Principien, die nur die nächsten sind.

Bei Beiden wollen wir nur auf das Allgemeine ihres Princips uns beschränken, zuerst die berühmten Stoiker erwähnen.

Zur Geschichte der stoischen Philosophie. Der Stifter der stoischen Schule ist Zeno (der Cittische, unterschieden vom Eleaten), geboren zu Cittium, einer Stadt auf Cypern, um die 109. Olympiade. Sein Vater war ein Kaufmann, der ihm aus seinen Handelsreisen nach Athen, damals und noch lange dem Sitze der Philosophie und einer Menge von Philosophen, Bücher, besonders der Sokratiker, mitbrachte, wodurch Lust und Liebe zur Wissenschaft in ihm erweckt wurde. Zeno reiste selbst nach Athen. *) Er soll nach Einigen nähere Ver-

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 1, 12, 31—32; *Tennemann, B. IV, S.* 4; *B. II, S.* 532.

anlassung, der Philosophie zu leben, darin geholt haben, daß er sein Vermögen in einem Schiffbruch verlor; *) — was er nicht verlor, war der gebildete Adel seines Geistes und seine Liebe zur vernünftigen Einsicht. Zeno besuchte mehrere Arten der Sokratiker, besonders den Xenokrates, **) einen Mann, der zur platonischen Schule gehörte, der wegen der Strenge seiner Sitten, der ganzen Ernsthaftigkeit seines Betragens sehr berühmt war; so daß er mit ähnlichen Proben versucht wurde, ***) als der Herr Fr. v. Assissi sich selbst unterwarf, †) und ihnen ebensowenig unterlag: daß, während kein Zeugniß ohne Eid in Athen angenommen, ihm der Eid erlassen worden, — auf sein bloßes Wort geglaubt sey: und sein Lehrer Plato ihm öfters gesagt haben soll, er solle auch den Gracien opfern (*θύε ταῖς χάρισι*). ††) Alsdann auch Stilpo, einen Megariker, den wir haben kennen gelernt; bei ihm studirte er zehn Jahr die Dialektik. †††) Philosophie wurde überhaupt als Angelegenheit des Lebens, und ganzen Lebens, betrachtet; nicht wie Einer so philosophische Kollegia durchläuft, um zu Anderen zu eilen. Ob er gleich vorzüglich Dialektik und praktische Philosophie kultivirte, vernachlässigte er nicht, gleich anderen Sokratikern, die physische Philosophie: sondern studirte besonders Heraklit's Werk über die Natur, [1]) und trat endlich selbst als Lehrer in einer Halle, genannt Pöcile (*ςοὰ ποικίλη*), welche mit Polygnot's Gemäldesammlungen verziert war, als selbstständiger Lehrer auf; hiernach erhielt seine Schule den Namen stoische. [2]) Er ging,

---

*) *Diog. Laërt. VII, §. 5; Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p.* 895.

**) *Diog. Laërt. VII, §.* 2.

***) *eod. IV, §.* 7.

†) *Vorlesungen von* 180⁵⁄₆.

††) *Diog. Laërt. IV, §.* 7, 6.

†††) *eod. VII, §.* 2.

[1]) *Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p.* 899; *cf. Fabric. Biblioth. gr. T. II, p.* 413.

[2]) *Diog. Laërt. VII, §.* 5.

Vorstellung. Alles ist so auch den Stoikern nur ein Werdendes. Das Feuer ist hier hiermit das thätige Princip. Indem das Feuer die unbestimmte Materie verwandelt in bestimmte Elemente, so sind Pflanzen, Thiere Vermischungen aus diesen Elementen; dieß ist mangelhaft. Aber Gott ist überhaupt alle Thätigkeit der Natur, des Feuers, und somit die Weltseele. Die stoische Naturanschauung ist so vollkommener Pantheismus. Gott, die Weltseele, ist das Feurige, das zugleich *λόγος* ist, — die vernünftige Ordnung und Thätigkeit der Natur. Diesen *λόγος*, das Ordnende nennen sie Gott, auch Natur, auch Schicksal, Nothwendigkeit, bewegende Kraft des Materiellen; und als producirender *λόγος* ist es auch Vorsicht. Das ist gleichbedeutend.*) Das Logische bringt Alles hervor; das treibende Thätige wird mit Saamen verglichen. Sie sagen: „Der Saame, der ein Logisches hervortreibt (*τὸ προϊέμενον σπέρμα λογικοῦ*), ist selbst logisch. Die Welt schickt (*προΐεται*) den Saamen des Logischen hervor, ist also in ihr selbst logisch," sowohl allgemein das Ganze, als in jeder besonderen, existirenden Gestaltung. „Aller Anfang der Bewegung in irgend einer Natur und Seele entspringt (*γίνεται*) aus einem Beherrschenden (Anführenden, *ἡγεμονικοῦ*), und alle Kräfte, die auf die einzelnen Theile des Ganzen ausgesandt sind (*ἐξαποστελλόμεναι*), werden ausgeschickt von dem Beherrschenden, wie von einer Quelle; so daß jede Kraft, die im Theile" (Organe) „ist, auch im Ganzen ist (*περὶ τὸ ὅλον*), weil es ihm von dem Beherrschenden in ihm

---

que terra ali posset, neque remearet aër; cujus ortus, aqua omni exhausta, esse non posset: ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animante, ac Deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur.

*) Cic. de nat. Deor. I, 14: Zeno autem naturalem legem, divinam esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem, prohibentemque contraria. Diog. Laërt. VII, §. 135: *ἕν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία.* Stobaeus, Eclog. phys. I, p. 178: *τὴν εἱμαρμένην δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταὐτὰ, ἥντινα μὴ διάφορον πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν.*

hineingegeben worden (*διαδίδοσθαι*). Das Ganze umhält (*περιέχει*) die Saamen der logischen Lebendigen (*σπερματικοὺς λόγους λογικῶν ζώων*)," — alle besonderen Principe; „das Ganze ist so ein Logisches (*λογικὸς ἄρα ἐστὶν ὁ κοσμός*)." *) Die Physik ist so heraklitisch, das Logische stimmt aber ganz mit Aristoteles überein; und wir können sie so gelten lassen.

Von **Gott** und den **Göttern** sprechen sie dann wieder in der Weise der gewöhnlichen Vorstellung, „daß Gott der unerzeugte und unvergängliche Werkmeister dieser ganzen Anordnung und Systems ist, der zuweilen die ganze Substanz wieder in sich hinein verzehrt, und sie wieder aus sich heraus erzeugt." **) Es kommt da zu keiner bestimmten Einsicht. Sonst sprechen sie von der Gestalt der Welt, den vier Elementen Theils nach Heraklit, daß das Feuer das Thätige unter ihnen und das in die übrigen Elemente als seine Formen Uebergehende u. s. f., auf eine Weise, die weiter kein philosophisches Interesse hat. Auch jene Beziehung Gottes, der absoluten Form, auf die Materie ist zu keiner entwickelten Klarheit gekommen. Das Universum ist einmal die Einheit der Form und der Materie, und Gott die Seele der Welt, — das andere Mal ***) das Universum, als die Natur, das Seyn der geformten Materie, und jene Seele ihr entgegengesetzt, und die Wirksamkeit Gottes eine Anordnung der ursprünglichen Formen der Materie, *λόγοι σπερματικοί*. †) Das Wesentliche der Vereinung und Entzweiung dieses Gegensatzes fehlt. Ueberhaupt hatten nur die früheren Stoiker einen physischen Theil bei ihrer Philosophie. Die späteren vernachlässigten die Physik ganz, und hielten sich allein an Logik und Moral.

---

*) Sext. Empir. adv. Math. IX, §. 101 — 103.

**) *Diog. Laërt. VII*, §. 137.

***) So von der bewußten Seele, nach Sextus adv. Logicos I, §. 234.

†) *cf. Diog. Laërt. VII*, §. 138 — 140, 147 — 148 *etc.*

Dieß ist die allgemeine Vorstellung der Stoiker. Die Stoiker bleiben beim Allgemeinen stehen. Es ist allgemeiner Zweck: Jedes Einzelne ist in einem λόγος gefaßt, dieser ist wieder im allgemeinen λόγος gefaßt, der der κοσμός selbst ist. Indem die Stoiker das Logische als das Thätige der Natur überhaupt erkannten: so nahmen sie die Erscheinungen derselben in ihrer Einzelnheit als Aeußerungen des Göttlichen. Und ihr Pantheismus hat sich dadurch an die gemeinen Volksvorstellungen von den Göttern, so wie an den damit zusammenhangenden **Aberglauben**, an allen Wunderglauben, auch an die Divination angeschlossen: Daß nämlich in der Natur Andeutungen seyen, denen der Mensch dann durch Gottesdienste zu begegnen habe. Der Epikureismus geht darauf, den Menschen davon zu befreien; die Stoiker hingegen sind ganz abergläubisch. So hat Cicero (De divinatione) das Meiste aus ihnen genommen, Vieles als Raisonnement der Stoiker angegeben; Cicero spricht von den Zeichen bei menschlichen Begebenheiten, alles Dieses ist der stoischen Philosophie angemessen. Daß ein Adler rechts fliegt, nahmen sie als Aeußerung des Göttlichen; so daß dadurch Andeutung für die Menschen geschehe, was für dieselben räthlich, zu thun, sey unter diesen Umständen. Wie wir die Stoiker von Gott als der allgemeinen Nothwendigkeit haben sprechen sehen, so sprechen sie auch von den besonderen Göttern; Gott als λόγος hat auch eine Beziehung auf den Menschen und die menschlichen Zwecke, in dieser Rücksicht ist er **Vorsehung**, und so kamen sie auf die Vorstellung der besonderen Götter. Cicero *) sagt: „Chrysipp, Diogenes und andere Stoiker schließen so.

*) De divinatione II, 49: Chrysippus, Diogenes & Antipater concludunt hoc modo. Si sunt Dii, neque antea declarant hominibus, quae futura sunt: aut non diligunt homines; aut, quid eventurum sit, ignorant; aut existimant, nihil interesse, hominem scire, quid sit futurum; aut non censent esse suae majestatis, praesignificare hominibus, quae sint futura; aut ea ne ipsi quidem significare possunt.

Wenn Götter sind, und sie dem Menschen nicht zum voraus andeuten, was in Zukunft geschehen soll: so würden sie die Menschen nicht lieben; oder sie wissen selbst nicht, was in der Zukunft bevorsteht; oder sie sind der Meinung, es liege nichts daran, ob der Mensch es wisse; oder sie halten eine solche Offenbarung nicht ihrer Majestät angemessen; oder sie können es ihnen nicht erkenntlich machen." Dieß Alles widerlegen sie (nihil est beneficentia praestantius etc.). Und nun schließen sie: „Die Götter machen den Menschen mit der Zukunft bekannt;" — ein Raisonnement, wo die ganz besonderen Zwecke der Individuen auch Interessen der Götter sind. Bald wissen lassen, eingreifen, bald auch nicht, — ist Inkonsequenz, d. i. unbegreiflich; aber eben diese Unbegreiflichkeit, Unverständlichkeit, ist der Triumph. Der ganze römische Aberglaube hatte so an den Stoikern seine stärksten Patrone; aller äußerliche, teleologische Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt. Indem die Stoiker von der Bestimmung ausgingen, daß die Vernunft Gott sey (sie ist göttlich, erschöpft aber das Göttliche nicht): so machten sie sogleich den Sprung von diesem Allgemeinen zum Besonderen. Das wahrhafte Vernünftige ist den Menschen allerdings als Gesetz Gottes offenbart; das Nützliche aber, was einzelnen Zwecken entspricht, ist nicht in diesem wahrhaft Göttlichen geoffenbart. Die Stoiker machten aber den Sprung zum Geoffenbartseyn des für die einzelnen Zwecke Dienlichen.

2. Logik.

Zweitens: Geistige Seite der Philosophie. Näher haben wir dieß Princip der Stoiker zu betrachten bei der Beantwortung der Frage: Was ist also das Wahre und Vernünftige? In Ansehung der Erkenntniß-Quelle des Wahren oder des Kriteriums, um das es sich hier handelt, bestimmten nun die Stoiker, daß das wissenschaftliche Princip die gedachte

Vorstellung ist; die gedachte Vorstellung ist das Wahre und Gute. Oder wahr und gut ist das, was eingesehen wird, was der Vernunft gemäß ist; — aber der Vernunft gemäß seyn, heißt eben gedacht, begriffen seyn. Denn das Wahre und Gute ist als Inhalt, als das Seyende gesetzt; der Vernunft bleibt die einfache Form, nicht die Unterscheidung des Inhalts selbst. Das ist der ὀρϑὸς λόγος, wie Zeno auch das Kriterium nannte. *)

Diese „begriffene Vorstellung," φαντασία καταληπτική, ist das berühmte Kriterium der Wahrheit der Stoiker, **) wie es in damaligen Zeiten anfing genannt zu werden und um was es sich hier handelt, — der Maaßstab und der Beurtheilungsgrund aller Wahrheit; was allerdings sehr formell ist. Es ist eine Einheit des begreifenden Denkens und des Seyns gesetzt, keins ohne das Andere, — nicht die sinnliche Vorstellung als solche, sondern in den Gedanken zurückgegangen, dem Bewußtseyn eigen geworden. „Bloße Vorstellung (φαντασία) für sich ist Einbildung (τύπωσις), Chrysipp hat den Ausdruck Veränderung (ἑτεροίωσις)." ***) Damit die Vorstellung wahr sey, muß sie begriffen, gefaßt seyn. Sie fängt mit Empfindung an; das Zweite ist Begreifen. Der Typus eines Andern wird in uns gebracht (ἑτεροίωσις); das Zweite ist, daß wir dieß ins Unsrige verwandeln: dieses geschieht erst durch's Denken. „Zeno hat" die Momente dieses Eigenmachens „mit einer Bewegung der Hand" so „vorstellig gemacht: Wenn er die flache Hand zeigte, so sagte er, dieß ist ein Anschauen," — Auffassen, perceptio, unmittelbares Bewußtseyn; „wenn er die Finger etwas zusammenbog, — dieß ist eine Zustimmung" des Gemüths, die Vorstellung wird als die meinige erklärt; „wenn er sie ganz zusammengedrückt und eine Faust gemacht hatte, — dieß ist eine κατάληψις, ein Begreifen," wie wir auch im Deutschen das

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 54.

**) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 227; *Diog. Laërt. VII*, §. 46.

***) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 228, 230.

Begreifen von ähnlichem sinnlichen Befassen sagen; „wenn er dann die linke Hand noch herzu genommen, und jene Faust fest und heftig zusammengedrückt hatte, so sagte er, dieß ist Wissenschaft, dieser werde Niemand, als der Weise theilhaftig," — ich drücke wiederholt zusammen, bin der Identität des Denkens mit dem Inhalt bewußt, das ist die Bewährung, das Gefaßte wird auch noch mit der anderen Hand zusammengedrückt. „Wer aber dieser Weise sey oder gewesen sey, dieß sagen auch die Stoiker niemals," setzt Cicero,*) der uns dieß berichtet, hinzu; wovon nachher weiter. Deutlich wird eben die Sache nicht durch diese Gestikulation des Zenon. Jene erste, nämlich die flache, Hand ist das sinnliche Auffassen, unmittelbare Sehen, Hören; die erste Bewegung der Hand ist dann überhaupt die Spontaneität in der Aufnahme. Diese (dieß erste Zustimmen) kommt auch dem Thoren zu; sie ist schwach, und kann falsch seyn. Das weitere Moment ist das Zuschließen der Hand, das Begreifen, Insichaufnehmen; dieß macht die Vorstellung zur Wahrheit, die Vorstellung wird so identisch mit dem Denken. Nun ist Identität meiner mit dieser Bestimmung. Aber es ist dieß noch nicht die Wissenschaft, sondern diese ist eine feste, sichere, unveränderliche Auffassung durch die Vernunft oder Denken, durch das Herrschende (ἡγεμονικόν), was das Leitende der Seele ist. Zwischen Wissenschaft und Thorheit liegt der wahre Begriff in der Mitte; aber dieser, als φαντασία καταληπτική, ist noch nicht selbst Wissenschaft. In ihm giebt das Denken dem Seyenden Beifall, es erkennt sich selbst; denn Beifall ist eben die Uebereinstimmung des Dinges mit sich. Im Wissen aber ist die Einsicht in die Gründe, und das bestimmte Erkennen durch Denken des Gegenstands enthalten. Die φαντασία καταληπτική ist Denken; die Wissenschaft ist Bewußtseyn des Denkens, Erkennen jener Uebereinstimmung.

*) Academicae quaestiones IV, 47.

Auch diesen Bestimmungen der Stoiker und ihren Stufen können wir unsere Beistimmung geben. Nicht dieses Denken in sich selbst allein ist die Wahrheit, oder in ihm die Wahrheit als solche (es ist nur das vernünftige Bewußtseyn über die Wahrheit); sondern das Kriterium der Wahrheit ist jene Mitte, die begriffene Vorstellung, oder Vorstellung, der wir Beifall gegeben. Wir sehen, daß hiermit überhaupt die berühmte Definition der Wahrheit ausgesprochen ist, Uebereinstimmung des Gegenstands und des Bewußtseyns; — aber zugleich, wohl zu merken, einfach aufzufassen, nicht in dem Sinne, daß das Bewußtseyn eine Vorstellung hätte, und auf der anderen Seite ein Gegenstand stünde, welche mit einander übereinstimmen sollten, so daß jetzt ein Drittes seyn müßte, welches die Vergleichung anzustellen hätte. Dieß nun ist das Bewußtseyn selbst; was aber dieß vergleichen kann, ist nichts, als seine Vorstellung und — nicht der Gegenstand, sondern — wieder seine Vorstellung. Sondern das Bewußtseyn nimmt die Vorstellung des Gegenstands an; dieß Annehmen, dieser Beifall ist es, wodurch die Vorstellung wesentlich Wahrheit erhält, — Zeugniß des Geistes, objektiver Logos, Vernünftigkeit der Welt. Es ist nicht so, wie gewöhnlich vorgestellt wird, daß hier eine Kugel etwa in Wachs sich eindrückte, und ein Drittes vergliche die Form der Kugel und des Wachses, und fände, daß Beide gleich wären, der Abdruck also richtig wäre, die Vorstellung mit dem Dinge übereinstimmte. Sondern das Thun des Denkens besteht darin, daß das Denken an und für sich selbst seinen Beifall giebt, den Gegenstand sich gemäß erkennt; dieß ist es, worin die Kraft der Wahrheit liegt, — oder der Beifall ist eben das Aussprechen dieser Uebereinstimmung, die Beurtheilung selbst. Hierin, sagen die Stoiker, ist die Wahrheit enthalten. Es ist ein Gegenstand, der zugleich gedacht wird, so daß das Denken seine Zustimmung giebt; eine Uebereinstimmung des Subjekts — des Inhalts mit dem Denken —, so daß dieß herrscht.

Daß Etwas ist oder Wahrheit hat, ist nicht darum, weil es ist (denn dieß Moment des Seyns ist nur die Vorstellung); sondern daß es ist, hat seine Kraft in dem Beifall des Bewußtseyns. Dieß aber ist auch nicht allein für sich so Begriff, sondern bedarf des Gegenständlichen. Das Wahre des Gegenstandes selbst ist darin enthalten, daß dieß Gegenständliche dem Denken entspricht, nicht das Denken dem Gegenstande; denn dieser kann sinnlich, veränderlich, falsch, zufällig seyn, und so ist er unwahr, nicht wahr für den Geist. Dieß ist nun die Hauptbestimmung bei den Stoikern. Wir sehen die stoischen spekulativen Lehren mehr aus ihren Gegnern als ihren Urhebern und Vertheidigern. Aber auch aus ihnen geht diese Idee der Einheit hervor; und indem Beides sich entgegengesetzt wird, ist Beides nothwendig, aber das Wesen das Denken. Sextus Empirikus *) faßt dieß so: „Unter dem Empfindbaren und dem Gedachten ist Einiges nur wahr, aber nicht geradezu" (unmittelbar); „sondern das Empfundene ist erst wahr durch seine Beziehung auf die ihm entsprechenden Gedanken." So ist auch das unmittelbare Denken nicht das Wahre, sondern nur insofern es dem *λόγος* entspricht, und durch Ausführung des Vernünftigen erkannt wird, als dem vernünftigen Denken entsprechend. Dieß ist so das Allgemeine.

Diese Idee ist allein interessant bei den Stoikern; es ist in ihr auch ihre Grenze enthalten. Sie drückt die Wahrheit nur aus als bestehend in dem Gegenstande als gedachten. Sie ist jedoch eben dadurch formal, oder nicht an sich selbst reale Idee. Schon in diesem Princip selbst ist sein Formalismus. Daß Etwas wahr ist, das liegt darin, daß es gedacht wird, — daß es gedacht wird, darin, daß Etwas ist. Eins schickt dem

---

*) adv. Mathemat. VIII, §. 10: *οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινα καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ· οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητὰ, ἀλλὰ κατὰ ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.*

Anderen zu.*) Dieß ist darin ausgesprochen, daß das Denken des Gegenstands als eines Aeußeren bedarf, dem es seinen Beifall giebt. Es kann nicht davon die Rede seyn, als ob bei dieser Kritik gemeint wäre, daß das denkende Bewußtseyn, der Geist, um zu existiren, nicht des Gegenstands bedürfte, um Bewußtseyn zu seyn; dieß ist in seinem Begriffe. Aber Dieß des Gegenstands als eines äußeren ist nur ein Moment, das nicht das einzige oder Wesentliche ist. Es ist die Erscheinung des Geistes, und er ist nur, indem er erscheint; es muß dieß in ihm vorkommen, den Gegenstand als äußeren zu haben, und ihm seinen Beifall zu geben, — d. h. aus diesem Verhältniß in sich zu gehen, darin seine Einheit zu erkennen: aber ebenso, in sich gegangen, jetzt aus sich seinen Gegenstand erzeugen, sich selbst den Inhalt geben, — er schickt aus sich den Inhalt heraus. Der Stoicismus ist nur diese Rückkehr des Geistes in sich, die Einheit setzende seiner selbst und des Gegenstands, die Uebereinstimmung erkennende: aber nicht wieder das Hinausgehen zur Ausbreitung der Wissenschaft eines Inhalts aus sich selbst. Weiter kommend finden wir den Stoicismus nicht, sondern dabei bleibt er stehen; Bewußtseyn dieser Einheit wird zum Gegenstande gemacht, — und sie entwickeln, davon findet sich nichts.

Formell ist dieß noch immer, so wie mangelhaft. Denn das Höchste ist das Denken als Denken. Es stimmt zu, macht sich Inhalt zu eigen, verwandelt ihn in Allgemeines, hat darin auch Bestimmung, Inhalt. Diese Bestimmungen sind aber gegeben. Das letzte Kriterium ist nur formelle Identität des Denkens, daß es Uebereinstimmung findet. Aber es fragt sich, mit Was? Da ist kein absolutes Selbstbestimmen, kein Inhalt, der aus dem Denken, als solchem, komme. Die Stoiker haben Jenes also richtig eingesehen; ihr Kriterium ist aber formell, es ist der Grundsatz des Widerspruchs. Im absoluten Wesen ist

*) Sext. Empiric. adv. Ethicos §. 183.

so auch kein Widerspruch; es ist sich selbst gleich, aber darum hohl. Die Uebereinstimmung muß eine höhere seyn. Im Anderen seiner selbst, im Inhalt, Bestimmung muß Uebereinstimmung mit sich seyn, — Uebereinstimmung mit der Uebereinstimmung. Daß nun ein Inhalt wahr sey, insofern sich das Denken ihm gemäß findet, ist eine sehr formelle Bestimmung; denn wenn auch das Denken das Leitende ist, so ist es doch immer nur allgemeine Form. Das Denken giebt nichts her, als die Form der Allgemeinheit und Identität mit sich; so kann also mit meinem Denken Alles übereinstimmen.

Die Stoiker beschäftigten sich auch, wie schon bemerkt ist, näher mit den logischen Bestimmungen. Da sie das Denken zum Princip machten, haben sie formelle Logik ausgebildet. Nach dieser Erkennung ihres Princips ist nun sowohl ihre Logik, als ihre Moral beurtheilt; die Eine, wie die Andere, kommt nicht zur immanenten freien Wissenschaft. Die Logik ist Logik in dem Sinne, daß sie Thätigkeiten des Verstandes, als bewußten Verstandes, ausdrückt; nicht mehr, wie bei Aristoteles, wenigstens in Ansehung der Kategorien, unentschieden, ob die Formen des Verstandes nicht zugleich die Wesenheiten der Dinge sind. Sondern die Formen des Denkens sind als solche für sich gesetzt. Damit tritt denn überhaupt die Frage nach der Uebereinstimmung des Denkens und Gegenstandes ein, oder die Frage, einen eigenthümlichen Inhalt des Denkens aufzuzeigen. Aller gegebene Inhalt kann in das Denken aufgenommen, gesetzt werden als ein gedachter. Allein darin ist er nun als ein bestimmter. In seiner Bestimmtheit widerspricht er der Einfachheit des Denkens, hält nicht aus; und so hilft ihm die Aufnahme nichts. Denn sein Gegentheil kann ebenso aufgenommen, und als Gedachtes gesetzt werden. Der Gegensatz ist nur in einer anderen Form: sonst äußere Empfindung, dem Denken nicht Angehöriges, nicht Wahres, — jetzt ihm angehörig, aber ihm ungleich in seiner Bestimmtheit; denn das Denken ist das Einfache.

Was vorhin aus dem einfachen Begriffe ausgeschlossen wurde, tritt jetzt ein; es ist diese Trennung zu machen: Verstandesthätigkeit, und Gegenstand —, am Gegenstande als solchen die Einheit aufzuzeigen, wenn er gedacht, nur ein Gedachtes ist.

Der Skepticismus chikanirte besonders die Stoiker eben mit diesem Gegensatze, und die Stoiker unter sich selbst hatten an ihren Begriffen immer zu bessern. Sextus Empirikus treibt sich auf mannigfaltige Weise mit ihnen herum. Das Treffendste ist eben das sich hierher Beziehende: Die Phantasie, Vorstellung, worüber die Stoiker nicht recht wußten, sollten sie sie als Eindruck (τύπωσις), Veränderung (ἑτεροίωσις), oder sonst bestimmen.*) Diese Vorstellung ist in dem ἡγεμονικόν der Seele aufgenommen, in dem reinen Bewußtseyn. Das Denken in abstracto ist also dieß Einfache, „es ist unkörperlich; es leidet nicht und ist nicht thätig," ist sich selbst gleich. „Wie kann also eine Veränderung, ein Eindruck auf es gemacht werden? Alsdann die Denkformen selbst sind unkörperlich. Nur das Körperliche kann aber, nach den Stoikern, einen Eindruck machen, eine Veränderung hervorbringen." **) α) Körperlichkeit kann nicht auf Unkörperliches einwirken, ist ihm ungleich, kann nicht eins mit ihm seyn; β) die unkörperlichen Denkformen sind keiner Veränderung fähig, nur das Körperliche, — d. h. sind nicht ein Inhalt. Wenn in der That die Denkformen die Gestalt des Inhalts bekommen hätten, so wären sie ein Inhalt des Denkens an ihm selbst gewesen.

So aber galten sie nur als Gesetze des Denkens (λεκτά). ***) Zwar haben die Stoiker eine Angabe der immanenten Bestimmungen des Denkens gehabt, und darin wirklich sehr viel gethan; besonders Chrysipp hat diese logische Seite

*) Sext. Empiric. adv. Logicos I, §. 228, sqq.

**) eod. adv. Log. II, §. 403 sqq.; cf. Senec. Epist. 107: Nur corpus agit, vox ist corpus.

***) *Diog. Laërt. VII*, §. 63; *Sext. Emp. adv. Math. VIII*, §. 70.

ausgebildet, wird als Meister angeführt. Aber diese Ausbildung ist sehr auf das Formelle hinausgegangen. „Es ist bei Anderen zum Theil mehr, oder weniger; bei Chrysipp fünfe," — es sind gemeine, wohlbekannte Formen von Schlüssen. „Wenn's Tag ist, so ist's hell: nun aber ist's Nacht, also nicht hell," — hypothetischer Syllogismus durch Remotion; u. s. f. „Diese logischen Formen des Denkens (λόγοι) gelten ihnen für das Unbewiesene, das keines Beweises bedarf;" *) aber sie sind auch nur formelle Formen, die keinen Inhalt als solchen bestimmen. „Der Weise nun sey vorzüglich mächtig in der Dialektik, haben die Stoiker gesagt; denn alle Dinge werden durch die logische Erkenntniß eingesehen, sowohl das Physische als das Ethische." **) Aber so haben sie diese Einsicht einem Subjekte zugeschrieben, ohne anzugeben, wer denn dieser Weise sey. Da es mithin an objektiven Bestimmungsgründen fehlt, so fällt die Bestimmung des Wahren in das Subjekt, dem die letzte Entscheidung beigelegt wird. Und diese Rednerei vom Weisen hat in nichts ihren Grund, als in der Unbestimmtheit des Kriterii, von wo aus man nicht zur Bestimmung des Inhalts fortgehen kann.

Mehr von ihrer Logik, so wie von ihrer Theorie der Sätze, die zum Theil damit zusammenfällt, zum Theil eine Grammatik und Rhetorik ist, ist es überflüssig zu erwähnen. Es kann damit zu keinem eigenthümlichen wissenschaftlichen Inhalt kommen. Aber diese Logik ist nicht, wie bei Plato, die spekulative Wissenschaft der absoluten Idee; sondern es ist formelle Logik, wie wir oben sahen, — die Wissenschaft als festes, sicheres, unveränderliches Auffassen, Einsicht in die Gründe, dabei bleibt's stehen. Dieß Logische gewinnt die Oberhand, dessen Wesen vorzüglich ist, an der Einfachheit der Vorstellung, an dem sich nicht Ent-

---

*) *Diog. Laërt VII*, §. 79 — 80.
**) *eod.* §. 83.

gegengesetzten, nicht in Widerspruch Kommenden fortzulaufen. Diese Einfachheit, die nicht die Negativität und nicht den Inhalt an ihr selbst hat, bedarf eines gegebenen Inhalts, den sie nicht aufzuheben, — nicht zu eigenthümlich Anderem durch sich selbst fortzukommen vermag.

Sie haben das Logische oft in die größte Einzelnheit ausgebildet. Die Hauptsache ist, daß das Gegenständliche dem Denken entspricht. Und dieß Denken haben sie nun näher untersucht; aber es erhellt, daß dieß ein ganz formelles Princip ist. Das Allgemeine ist ganz richtig, daß es das Wahre ist, — daß das Denken einen Inhalt, einen Gegenstand hat, und daß dieser Inhalt dem Denken entspricht. Dieß ist ganz richtig und auch konkret, aber es ist selbst die ganz formelle Bestimmtheit; die Bestimmtheit soll seyn, aber sie bleibt eine formelle. Sextus Empirikus nimmt die Stoiker auch von dieser Seite vor. Etwas ist nicht, weil es ist, sondern durchs Denken, sagen die Stoiker; damit das Bewußtseyn aber sey, bedarf es eines Anderen. Das Denken ist nur sich abstrakt, einseitig. Die Hauptschwierigkeit, aus dem Allgemeinen das Besondere, die Bestimmung abzuleiten, zu zeigen, wie das Allgemeine sich zum Besonderen selbst bestimmt, also zugleich darin identisch ist, ist schon den Skeptikern zum Bewußtseyn gekommen. Was hier zu Grunde liegt, ist so in Einer Art ganz richtig, aber zugleich ist es ganz formell; und dieß ist der Hauptgesichtspunkt der stoischen Philosophie. In ihrer Physik zeigt sich dasselbe Princip in seinem Formalismus.

3. Moral.

Das Theoretische des Geistes, das Erkennen, fällt in die Untersuchung des Kriteriums, wovon schon gesprochen ist. Am berühmtesten hat nun die Stoiker ihre Moral gemacht. Sie kommt ebensowenig über dieses Formelle hinaus, wenn sich gleich nicht läugnen läßt, daß sie in ihrer Darstellung einen Gang ge-

nommen haben, der für die Vorstellung plausibel scheint, in der That aber mehr äußerlich und empirisch ist.

a. Begriff der Tugend. Ueber dieses Praktische überhaupt führt Diogenes Laertius *) näher einige ganz gute Expositionen von Chrysipp an, — psychologische Ausführungen; Chrysipp hält die formale Uebereinstimmung seiner mit sich selbst fest. Sie sagen nämlich: „Die erste Begierde des Thiers geht darauf, sich selbst zu erhalten, nach seiner einheimischen" (immanenten) „ursprünglichen bestimmten Natur." Dieß hat es durch das ἡγεμονικόν. „Das Erste" (die Hauptbestimmung in diesem Triebe, ihr Zweck) „sey" also „die Zusammenstimmung des Thiers mit sich selbst, und das Bewußtseyn hiervon, das Selbstgefühl, sich selbst sich nicht zu entäußern. So treibt es das Schädliche von sich ab, und nimmt das ihm Dienliche auf;" Begriff des Aristoteles von der Natur, des Zweckmäßigen, — Princip der Thätigkeit, Gegensatz und Aufhebung. „Nicht das Vergnügen sey das Erste, sondern dieß" (das Gefühl der Befriedigung) „komme nur erst hinzu, wenn die Natur" eines Thiers, „die sich durch sich selbst sucht, das, was seiner Zusammenstimmung mit sich gemäß ist, in sich empfängt;" — ebenfalls beifallswürdig: Selbstgefühl, Vergnügen ist eben diese Rückkehr, Bewußtseyn dieser Einheit, ich genieße Etwas, meine Einheit als dieses Einzelnen im gegenständlichen Elemente. So ist es auch in Ansehung des Menschen; seine Bestimmung ist, sich selbst zu erhalten, aber mit bewußtem Zweck, mit Besonnenheit, nach dem λόγος. „In den Pflanzen wirkt die Natur ohne Trieb und Begierde; aber dieß ist in den Thieren nicht geschieden, sondern so, daß auch in uns Einiges nach Weise der Pflanze." In der Pflanze ist auch der λόγος als Saame, der λόγος σπερματικός, — aber bei ihr ist er nicht als Zweck, ist

*) Libr. VII, §. 85 — 86.

nicht ihr Gegenstand; sie weiß nichts davon. „In den Thieren kommt der Trieb hinzu; in diesen macht die Natur dem Ursprünglichen das, was nach dem Triebe ist, gemäß," — d. h. der Endzweck des Triebs ist eben das Ursprüngliche seiner Natur, es geht auf seine Selbsterhaltung. „Die vernünftigen Thiere aber machen ebenso die Natur zum Zwecke; im Menschen ist der λόγος, das Vernünftige macht er zu seinem Zwecke. Und die Vernunft wird in ihnen der Künstler des Triebes," die ein Kunstwerk beim Menschen aus dem macht, was nur Trieb ist. (Dieß sieht aus, wie Recepte der Stoiker, die rechten Beweggründe zur Tugend zu finden.)

Deswegen ist das Princip der Stoiker im Allgemeinen das: „Man müsse der Natur gemäß leben, d. h. der Tugend gemäß leben; denn zu ihr führt (ἄγει) uns die" (vernünftige) „Natur." Das ist das höchste Gut, der Endzweck von Allem; der Natur gemäß leben, heißt, vernünftig leben. Aber auch hier sehen wir denn sogleich, daß wir damit nur formell im Kreise herumgeführt werden. Der Natur gemäß leben, darin besteht die Tugend; und was der Natur gemäß ist, ist die Tugend. Das Denken soll bestimmen, was der Natur gemäß ist; der Natur gemäß ist aber nur das, was durch den λόγος bestimmt ist. Dieß ist ganz formell. Denn was ist der Natur gemäß? — Der λόγος. Was ist der λόγος? — Was der Natur gemäß ist. Näher bestimmen sie so, was der Natur gemäß sey: Nämlich „was uns die Erfahrung und die Einsicht von den Gesetzen sowohl der allgemeinen Natur als unserer Natur" lehre. „Diese Natur ist das allgemeine Gesetz, die richtige Vernunft, die durch Alles hindurchgedrungen ist" — unsere richtige Vernunft und die allgemeine —, „dieselbe im Jupiter, dem Lenker (καθηγεμόνι) des Systems der Dinge. Die Tugend des Glücklichen ist diese, wenn Alles geschieht in der Uebereinstimmung des Genius (δαίμονος) eines Jeden nach dem Willen der Ord-

nung des Ganzen." *) Dieß bleibt also Alles in dem allgemeinen Formalismus stehen.

Indem die Tugend überhaupt das dem Wesen oder Gesetze der Dinge Angemessene ist, so hieß im allgemeinen Sinne bei den Stoikern Alles Tugend in jedem Fache, was das Gesetzmäßige desselben ist. Sie sprechen deswegen von „logischen, physischen Tugenden;" **) eine Moral, welche die einzelnen Pflichten dadurch darstellt, daß sie die einzelnen natürlichen Verhältnisse durchgeht, in denen der Mensch ist, und zeigt, was in ihnen vernünftig ist, — Weg des Raisonnements, Gründe, wie wir bei Cicero sehen.

Die Tugend ist, dem Gedachten zu folgen, d. h. dem allgemeinen Gesetze, der richtigen Vernunft. Etwas ist insofern sittlich und recht, als allgemeine Bestimmung darin vollführt, zur Darstellung gebracht ist. Das ist das Substantielle, die Natur eines Verhältnisses; dieses ist die Sache. Das ist nur im Denken. Das Allgemeine im Handeln muß die letzte Bestimmung seyn; das ist richtig. Dieses Allgemeine ist nicht abstrakt, sondern das Allgemeine in diesem Verhältnisse; z. B. im Eigenthum wird das Besondere auf die Seite gestellt. Der Mensch muß also als denkend gebildeter Mensch handeln. Nach seiner Einsicht muß er handeln, und die Triebe, Neigungen dem Allgemeinen unterordnen; denn diese sind einzeln. In jedem Thun des Menschen ist Einzelnes, das Thun ist Besonderes; es ist aber Unterschied, ob das Besondere als solches festgehalten wird, oder ob in diesem Besonderen das Allgemeine festgehalten wird. Im Festhalten dieses Allgemeinen besteht das Energische des Stoicismus.

Dieses Allgemeine hat so noch keinen Inhalt, ist unbestimmt; dadurch ist ihre Tugendlehre mangelhaft, hohl, leer, lang-

*) Diog. Laërt. VII, §. 87 — 88.
**) *Diog. Laërt. VII*, §. 92.

weilig. Die Tugend wird energisch, erweckend, erbaulich empfohlen; was aber dieß allgemeine Gesetz, die Tugend, sey, — da fehlt es an Bestimmungen.

b. Die **andere** Seite zum Guten ist nun die äußerliche Existenz und die Zustimmung der Umstände, der äußeren Natur zu dem Endzweck des Menschen. Das Gute ist dieß Gesetzmäßige, in Beziehung auf den Willen ausgesprochen; es ist der Gegenstand als praktisch. Sie bestimmten es als Gegenstand zugleich als das **Nützliche**: „entweder an und für sich unmittelbar nützlich, oder nicht entfernt von der Nützlichkeit." So daß überhaupt das Nützliche gleichsam das Accidenz der Tugend ist. „Das an sich Gute ist das Vollkommene" (seinen Zweck Erfüllende) „nach der Natur des Vernünftigen, als vernünftig, — die Tugend; das Hinzukommende sey die Freude, Vergnügen und dergleichen," — Zweck des Individuums, seine Befriedigung für sich. Sie unterschieden das vielfache Gute als „Gutes der Seele und äußerliches; jenes die Tugenden und die Handlungen derselben, — dieses z. B. einem edlen Vaterlande anzugehören, tugendhaften Freund haben und so fort. Weder äußerlich, noch in dem Selbstbewußtseyn liege es allein, wenn Derselbe Eine tugendhaft und glücklich ist." *) Diese Bestimmungen sind nun ganz gut. Was die Nützlichkeit betrifft, so braucht die Moral nicht so spröde dagegen zu thun; denn jede gute Handlung ist in der That nützlich, d. h. eben, sie hat Wirklichkeit, bringt etwas Gutes hervor. Eine gute Handlung, die nicht nützlich ist, ist keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an sich des Guten ist die Abstraktion desselben, als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur, sondern muß auch das Bewußtseyn der Nützlichkeit haben; denn es ist wahr, daß das Gute nützlich ist zu wissen. Die Nützlichkeit heißt nichts Anderes, als wissen, was man thut, Bewußtseyn über die Hand-

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 94—95.

lung zu haben. Wenn dieses Bewußtseyn tadelhaft ist, so ist es ebenso noch mehr, viel von der Güte seiner Handlung zu wissen, und sie weniger in der Form der Nothwendigkeit zu betrachten. Jene Einheit der Tugend und der Glückseligkeit, die Mitte, ist als das Vollendete vorgestellt, nicht nur weder dem Selbstbewußtseyn noch dem Aeußeren angehörig. Die Verbindung der Tugend und Glückseligkeit aber ist dasjenige, was für das große Problem auch in neueren Zeiten angesehen worden: Ob die Tugend an und für sich glücklich mache oder nicht, oder der Begriff der Glückseligkeit in ihrem Begriffe liege.

α. Allgemeine Beantwortung dieser Frage. Erinnern wir uns des Obigen, des Princips der Selbsterhaltung, daß die Tugend auf die vernünftige Natur gehe. Die Erfüllung seines Zwecks ist Glückseligkeit, — sich realisirt finden, und wissen, Anschauen seiner selbst, als eines Aeußerlichen; eine Uebereinstimmung seines Begriffs, seines Genius, mit seinem Seyn, mit seiner Realität. Diese Uebereinstimmung ist Glückseligkeit, wie wir gesehen. Stimmt nun die Tugend mit der Glückseligkeit überein? heißt: Das tugendhafte Handeln realisirt es sich an und für sich selbst? Wird der Mensch sich darin unmittelbar selbst zum Gegenstande? Kommt er zur Anschauung seiner selbst als Gegenständlichen, oder des Gegenständlichen als seiner? — Es liegt dieß im Begriff des Handelns und zwar des guten Handelns. Denn das Schlechte zerstört das Wesen, es ist der Selbsterhaltung entgegengesetzt; das Gute ist eben, das auf seine Selbsterhaltung geht, und sie bewirkt. Dieß ist die allgemeine Beantwortung dieser Frage: Guter Zweck ist der Inhalt, der im Handeln sich realisirt. Allein so betrachtet hat eigentlich weder das Bewußtseyn des an sich seyenden Zwecks genau die Bedeutung der Tugend, noch sein Handeln genau die Bedeutung des tugendhaften Handelns, — noch die Realität, die es erlangt, die Bedeutung der Glückseligkeit. Der Unterschied liegt darin. Die Stoiker sind nur bei diesem allgemeinen Begriffe

stehen geblieben, und haben ihn unmittelbar als Wirklichkeit gesetzt; in dieser ist aber damit auch nur der Begriff des tugendhaften Handelns ausgedrückt, nicht die Realität. Bei diesem sind die Stoiker stehen geblieben.

β. Ein Weiteres ist, daß die Frage aufgeworfen wurde, wie sich Tugend und Glückseligkeit zu einander verhalten. Dieses Thema haben auch die Epikureer behandelt. Tugend ist dieß, der Natur gemäß, dem allgemeinen Gesetze zufolge zu leben. Diesem und dem Willen, der es vollbringt, steht Befriedigung des Subjekts als solchen in seiner Besonderheit entgegen. Ich bin nur der formelle Charakter, die Energie des Allgemeinen; ich bin nur formelle Thätigkeit des Gesetzes. Zweitens bin ich aber auch besonderes Individuum; danach fordere ich auch Uebereinstimmung. Ich bin Uebereinstimmung mit mir als denkend, das Allgemeine wollend; dann bin ich abstrakt Dieser. Diese Besonderheit hat nach den verschiedensten Seiten Daseyn, Existenz in mir; im Einzelnen ist Voraussetzung bestimmter Triebe. Daß mein Daseyn mit den Forderungen meiner Besonderheit übereinstimme, ist das Zweite; hierher gehört Lust, Vergnügen. Beides kommt nun in Kollision mit einander; und indem ich die Eine oder die andere Befriedigung suche, bin ich in Kollision mit mir, weil ich auch Einzelner bin. Die Stoiker sagten, das an sich Gute, das Vollkommene nach der Natur, ist die Tugend. Lust, Vergnügen kann hinzukommen; es ist aber gleichgültig, wenn es auch nicht kommt. Diese Befriedigung ist nicht Zweck; es kann ebenso Schmerz hinzukommen. Diese Gegensätze sind honestum und utile bei Cicero; um ihre Vereinigung handelt es sich. *) Die Stoiker sagten: Nur Tugend sey zu suchen; mit der Tugend ist aber für sich selbst Glückseligkeit gefunden, sie beseligt für sich als solche.

---

*) *Cicero: de Officiis I*, 3; *III*; *Diog. Laërt. VII*, §. 98—99.

Diese Glückseligkeit ist die wahrhafte, unerschütterliche, wenn auch sonst der Mensch in Unglück ist. *)

Eine Hauptform in Rücksicht auf die Moral, die auch bei Cicero vorkommt, ist finis bonorum et malorum, summum bonum, das höchste Gut; dieß ist bei den Stoikern die richtige Vernunft, das höchste Princip, — und daß dieß für sich festzuhalten ist. Da tritt nun sogleich der Gegensatz ein von Tugend und Glückseligkeit; — in abstrakter Form: Von Denken (λόγος), und Bestimmung desselben. Was wir bei den Stoikern sehen und was sie auszeichnet, ist, daß der Mensch und der Weise sich nur nach der Vernunft betrage. Dieß Sich-nach-der-Vernunft-betragen enthält näher die Abstraktion des Menschen in sich, die Koncentration des Menschen in sich; so daß er Verzicht leistet, gleichgültig ist gegen Alles, was den unmittelbaren Trieben, Empfindungen u. s. f. angehört. In diesem ganz formellen Princip, sich nur in sich zusammenzuhalten, sich denkend zu halten in reiner Uebereinstimmung mit sich, liegt das Versagen, das Sichgleichgültigmachen gegen jeden besonderen Genuß, Neigung, Leidenschaft, Interesse. Hierin liegt die Kraft, diese innere Unabhängigkeit, diese Freiheit des Charakters in sich, die die Stoiker ausgezeichnet hat. Es wird nun näher viel darüber gesprochen, worin die Glückseligkeit, der Genuß zu suchen sey; Glückseligkeit heißt im Allgemeinen nichts, als das Gefühl der Uebereinstimmung mit sich. Das Angenehme beim sinnlichen Genuß sagt uns zu, es ist eine Uebereinstimmung mit uns darin enthalten; das Widrige, Unangenehme dagegen ist eine Negation, ein Mangel am Entsprechen unserer Triebe. Die Stoiker haben nun eben die Uebereinstimmung des Inneren mit sich als wesentlich gesetzt; und das Bewußtseyn oder nur das Gefühl dieser Uebereinstimmung ist dann der Genuß. Diese Uebereinstimmung wird aber bei den Stoikern wesentlich nur gesetzt als

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 127 — 128; *Cicero: Paradoxa*, 2.

Uebereinstimmung des Inneren mit sich; und in der Tugend ist dann so der Genuß selbst enthalten. Es ist dieser Genuß jedoch ein Sekundarium, eine Folge, die insofern nicht zum Zweck gemacht werden, sondern nur als ein Accessorium betrachtet werden soll. Diese Energie der Stoiker, daß der Mensch nur dieß zu suchen habe, sich selbst gleich zu bleiben, zu werden, zu erhalten, frei zu seyn, — ist das Ausgezeichnete bei ihnen; was aber zusammenhängt mit dem Formellen selbst, was ich angegeben habe.

Das Princip der stoischen Moral ist also das Zusammenstimmen des Geistes mit sich selbst; aber es ist darum zu thun, daß dieß nicht formell bleibe. Und da ergiebt sich gleich der Gegensatz von dem Zusammenhalten in sich, und dem, was nicht mehr darin, was ausgeschlossen ist. Man sagt, der Mensch ist frei, — und hat Beziehung auf Anderes; darin ist er nun aber nicht frei, sondern abhängig, — und in diese Seite fällt die Glückseligkeit. Meine Unabhängigkeit ist nur die Eine Seite, der die andere Seite, die besondere Seite meiner Existenz, deshalb noch nicht entspricht. Es ist also die alte Frage, die in dieser Zeit hervorgetreten ist, die der Harmonie von Tugend und Glückseligkeit. Wir sagen statt Tugend Moralität, indem das, wonach ich mich in meinen Handlungen richten soll, nicht mein Wille seyn soll, der zur Gewohnheit geworden ist, wie in der Tugend; Moralität enthält wesentlich meine subjektive Reflexion, meine Ueberzeugung, daß das, was ich thue, den allgemeinen, vernünftigen Willensbestimmungen, den allgemeinen Pflichten gemäß ist. Jene Frage ist eine nothwendige, ein Problem, das uns auch zu Kant's Zeit beschäftigt hat; und der Punkt, von wo aus es aufzulösen ist, geht darauf, in was die Glückseligkeit zu setzen ist. Darüber kann man denn viele triviale Dinge hören: z. B. dem Tugendhaften gehe es oft schlecht, — dem Lasterhaften gut, er sey glückselig u. s. f. Unter dem Gutgehen sind dann alle äußerlichen Umstände begriffen, und im Ganzen ist der Inhalt dann ganz platt; Erreichung gewöhn-

licher Zwecke, Absichten, Interessen machen ihn aus. Dergleichen Absichten, Interessen kündigen sich jedoch gleich als nur zufällig, äußerlich an; und über diesen Standpunkt des Problems ist man bald hinaus, so daß die äußerlichen Genüsse, Reichthum, Vornehmigkeit u. s. f. nicht der Tugend, der Glückseligkeit gemäß sind. Es kommt also darauf an, in was die Glückseligkeit zu setzen ist; vom Aeußerlichen, dem Zufalle Preisgegebenen muß man jedoch sogleich abbrechen.

Die Stoiker haben nun gesagt, die Glückseligkeit ist der Genuß oder die Empfindung der Uebereinstimmung selbst, die jedoch nur als innere Freiheit, innere Nothwendigkeit, innere Uebereinstimmung mit sich selbst ist. Sie sind verlacht worden, weil sie gesagt haben, der Schmerz ist kein Uebel. *) Von Zahnschmerzen u. s. f. und dergleichen ist nicht die Rede in diesem Problem. Man muß wissen, daß man Dergleichen hingegeben ist; ein solcher Schmerz, — und Unglück, ist aber zweierlei. Das Problem ist durchaus nur so zu verstehen, daß gefordert wird eine Harmonie des vernünftigen Wollens mit der äußerlichen Realität. Dahin gehört denn auch die Sphäre des besonderen Daseyns, der Subjektivität, des Persönlichen, der besonderen Interessen. Aber von diesen Interessen gehört auch wieder nur das Allgemeine in diese Realität; denn nur insofern es allgemein ist, kann es harmoniren mit der Vernünftigkeit des Willens. Leiden, Schmerz u. s. f., sagen die Stoiker, ist kein Uebel; und dieß ist ganz richtig. Es ist kein Uebel, wodurch die Gleichheit mit mir selbst, meine Freiheit gestört werden könnte; es kann mich nicht in mir entzweien, ich bin im Zusammenhalten mit mir erhaben über dergleichen: ich kann es wohl empfinden, aber es soll mich nicht entzweien. Diese innere Einheit mit mir, als empfunden, ist die Glückseligkeit; und diese wird nicht gestört durch äußerliche Uebel. Das Große in der

*) *Cicero: de finibus III, 13; Tusculan. Quaest. II, 25.*

stoischen Philosophie ist, daß in den Willen, wenn er so zusammenhält, nichts einbrechen kann, alles Andere draußen gehalten wird, der Schmerz selbst nicht Zweck werden kann, der befriedigt werden soll.

γ. Ein anderer Gegensatz ist der innerhalb der Tugend selbst. Indem die richtige Vernunft allein das Bestimmende des Handelns seyn soll, so giebt es eigentlich keine feste Bestimmung mehr. Das allgemeine Gesetz soll zur Richtschnur genommen werden. Alle Pflicht ist immer besonderer Inhalt; sie können freilich in allgemeiner Form gefaßt werden, das thut aber dem Inhalte nichts. Ein letztes entscheidendes Kriterium, was gut sey, kann nicht aufgestellt werden. Jeder Grundsatz ist gleich ein Besonderes; insofern der Grundsatz bestimmungslos ist, fällt die letzte Entscheidung in das Subjekt. Wie früher das Orakel das Entscheidende war, so ist bei dem Beginne dieser tieferen Innerlichkeit das Subjekt zum Entscheidenden des Rechts gemacht. In Athen war durch Sitte das Rechtliche, Sittliche bestimmt; dieses hat seit Sokrates aufgehört, ein Letztes zu seyn. Bei den Stoikern fällt alle äußere Bestimmung weg; das Entscheidende kann nur als ein Subjektives seyn, es entscheidet aus sich als letzter Instanz (Gewissen).

Es giebt nur Eine Tugend;*) und der Weise ist der Tugendhafte. Wieder sehen wir die höchste Bestimmung in das Subjekt als solches gesetzt. Obschon sich hierauf viel Erhebendes und Erbauliches stützen läßt, so mangelt es doch an einer wirklichen Bestimmung. Aber das hat die Stärke und Kraft des Stoicismus ausgemacht, daß das Bewußtseyn für das Wahre in sich gehe, und den Bestimmungen seiner Vernunft folge. Dieses Folgen der Vernunft ist dem Vergnügen entgegengesetzt. In Nichts also soll man seine Bestimmung oder Befriedigung

---

*) *Plutarch. de Stoicorum repugnantia p.* 1034 (*ed. Xyl.*); *Stobæus: Eclog. Ethic. P. II, p.* 110; *Diog. Laërt. VII*, §. 125.

suchen, als eben darin, seiner Vernunft gemäß zu seyn, sich in sich, nicht aber in etwas äußerlich Bedingtem zu befriedigen. Ist nun auch diese Unabhängigkeit und Freiheit nur formell, so muß man doch die Größe dieses Princips anerkennen.

Ueber das Leidenschaftliche als etwas Widersprechendes ist von den Stoikern viel raisonnirt worden. Seneka's und Antonin's Schriften enthalten viel Wahres; und mögen den noch nicht zu höherer Ueberzeugung gelangten Menschen sehr lehrreich unterstützen. Man wird Seneka's Talent anerkennen, aber sich auch überzeugen müssen, daß das nicht ausreiche. Antonin *) zeigt psychologisch, daß Lust, Vergnügen kein Gut. „Reue ist ein gewisser Tadel seiner selbst, weil man etwas Nützliches verfehlt hat (παρειχέναι); das Gute muß etwas Nützliches seyn, und der schöne und gute Mensch muß dasselbe sich angelegen seyn lassen" (zu seinem Interesse machen). „Kein schöner und guter Mensch aber wird Reue empfinden, daß er ein Vergnügen (ἡδονήν) verfehlt (vorbeigelassen, nicht gehabt) hat; das Vergnügen ist also nichts Nützliches, noch Gutes." — „Wer Begierde des Ruhms nach seinem Tode hat, bedenkt nicht, daß Jeder, der ihn im Andenken hat, auch selbst stirbt, und wieder, der auf diesen folgt, bis alle Erinnerung durch diese Bewundernden und Untergegangenen selbst erlischt."

c. Die Stoiker haben auch die Manier gehabt, ein Ideal des Weisen aufzustellen; d. h. weiter nichts als der Wille des Subjekts, der in sich nur sich will, bei dem Gedanken des Guten stehen bleibt, weil es gut ist, fest sich durch nichts Anderes, Begierde, Schmerz u. s. f. bewegen läßt, nur seine Freiheit will, alles Andere aufzugeben bereit ist, — der, wenn er auch äußerlich Schmerz, Unglück empfindet, dieß doch von der Innerlichkeit seines Bewußtseyns abtrennt.

Die Frage nun, warum hat das Aussprechen der Mora-

*) Antonin. VIII, §. 7.

lität bei den Stoikern die Form: des Ideals des Weisen. Da der bloße Begriff des tugendhaften Bewußtseyns, Handelns nach dem an sich seyenden Zwecke, das einzelne Bewußtseyn ist, das Element der sittlichen Realität: so sehen wir bei den Stoikern die reale Sittlichkeit so ausgesprochen, als das Ideal des Weisen. Wenn die Stoiker über den bloßen Begriff des Handelns für an sich seyenden Zweck hinausgegangen wären: so würden sie nicht nöthig gehabt haben, es als ein Subjekt auszudrücken. Die Tugend ist die vernünftige Selbsterhaltung. Was ist aber das, was dadurch hervorgebracht wird? — Eben das vernünftige Selbsterhalten; dieß ist ein formaler Ausdruck. Die sittliche Realität ist nicht ausgesprochen als das bleibende, hervorgebrachte und sich immer hervorbringende Werk. Die sittliche Realität ist eben dieß, zu seyn. Wie die Natur ein bleibendes, seyendes System ist: ebenso soll auch das Geistige, als solches, eine gegenständliche Welt seyn. Zu dieser Realität sind die Stoiker nicht gekommen. Oder wir können dieß auch so fassen: Ihre sittliche Realität ist nur der Weise, ein Ideal, nicht eine Realität, — Ideal in der That der bloße Begriff, dessen Realität nicht dargestellt ist. — Diese Subjektivität ist schon darin ausgedrückt, daß die sittliche Wesenheit, als Tugend ausgedrückt, unmittelbar die Gestalt hat, daß damit nur die sittliche Wesenheit des Einzelnen gemeint ist, — Eigenschaft des Einzelnen. Diese Tugend als solche, insofern sie gemeint ist, kann nun nicht an und für sich zur Glückseligkeit gelangen; aber Glückseligkeit wäre die Seite der Realisirung, aber auch nur des Einzelnen. Denn die Glückseligkeit wäre eben der Genuß des Einzelnen, die Zusammenstimmung des Seyns, der Existenz mit ihm als Einzelnem; aber mit ihm als Einzelnem eben stimmt sie nicht zusammen, nur mit ihm als allgemeinem Menschen. — Als einzelner Mensch aber muß der Mensch nicht wollen, daß sie mit ihm zusammenstimme: nämlich er muß eben gegen die Einzelnheit seiner Existenz gleichgültig seyn, ebensosehr gegen die

Zusammenstimmung als gegen die Nichtzusammenstimmung zu dem Einzelnen, ebensosehr der Glückseligkeit entbehren können, als, wenn er sie besitzt, frei von ihr seyn; — oder eine Zusammenstimmung seiner mit sich selbst als eines Allgemeinen. Es ist darin eben nur der Begriff enthalten, oder die subjektive Sittlichkeit; aber so, als subjektiv, ist dieß ihr wahres Verhältniß. Sie ist diese Freiheit des in sich ruhenden und sich unabhängig von den Gegenständen genießenden Bewußtseyns; und dieß ist dann das Ausgezeichnete und Große der stoischen Moral. Man kann diese Glückseligkeit auch zum Unterschiede von der anderen die wahre Glückseligkeit nennen; aber überhaupt ist Glückseligkeit alsdann ein schiefer Ausdruck. Der Selbstgenuß des vernünftigen Bewußtseyns in sich ist ein so unmittelbar Allgemeines; es ist ein Seyn, das durch die Bestimmung der Glückseligkeit verstellt wird. Denn eben in der Glückseligkeit liegt das Moment des Selbstbewußtseyns als seiner Einzelnheit. Aber dieses unterschiedene Bewußtseyn ist nicht in jenem Selbstgenusse; sondern in jener Freiheit genießt das Einzelne sich selbst als Allgemeines, oder Selbstgefühl seiner Allgemeinheit. Das Streben nach der Glückseligkeit, nach dem geistigen Vergnügen, und das Schwatzen von der Vortrefflichkeit der Vergnügungen der Wissenschaft und Kunst u. s. w. ist etwas Schaales; denn die Sache selbst, mit der sich darin beschäftigt wird, hat eben nicht mehr die Form des Vergnügens, oder eben sie hebt jene Vorstellung auf. — Auch ist dieß Geschwätze vergangen, und hat kein Interesse mehr. Es ist der wahre Geist, sich um die Sache, nicht zum Vergnügen, d. h. mit der beständigen Reflexion der Beziehung auf sich als Einzelnen, sondern als Sache, als an sich Allgemeines, zu bekümmern. Man muß sorgen, daß es Einem, als Einzelnem, sonst leidlich geht; je vergnüglicher, nun desto besser. Aber davon ist weiter kein Aufhebens und Sprechens zu haben, als ob darin so viel Vernünftiges und Wichtiges läge.

Das stoische Selbstbewußtseyn hat denn auch nicht diese Form, worin es um die Einzelnheit als solche zu thun ist; sondern es ist die Freiheit, worin es seiner nur als des Allgemeinen bewußt ist. Aber das stoische Bewußtseyn bleibt beim Begriffe stehen, kommt nicht zum Erkennen des Inhalts, was das Werk, welches es vollbringen soll. Und es ist ihm als Einzelnem nicht um seine Einzelnheit zu thun; aber es kommt doch nicht über diese Einzelnheit hinaus, nicht zur Realität des Allgemeinen, hat nur die Form, das Reale als ein Einzelnes, den Weisen, auszudrücken. Es liegt in ihm gerade diese Freiheit, dieses negative Moment der Abstraktion von der Existenz; eine Selbstständigkeit, die Alles aufzugeben fähig ist, nicht als eine leere Passivität, Selbstlosigkeit, so daß ihr Alles genommen werden könnte, sondern die es freiwillig aufgeben kann, ohne ihr Wesen damit verloren zu haben, — sondern ihr Wesen ist ihr eben die einfache Vernünftigkeit, der reine Gedanke seiner selbst. Hier gelangt sie zu sich selbst, als Gegenstand, — das reine Bewußtseyn ist sich selbst Gegenstand; und weil ihr das Wesen nur dieser einfache Gegenstand, so tilgt er in sich alles Seyn oder alle Weise der Existenz, ist nichts an und für sich, sondern darin nur in Form eines Aufgehobenen. — Das Höchste des Aristoteles, Denken des Denkens, — dieß ist im Stoicismus; aber so, daß jenes nicht einzeln steht, wie es bei Aristoteles den Schein hat, und Anderes neben ihm, sondern daß es das Einzige ist.

Alles hierein zurückgegangen ist die Einfachheit des Begriffs in Beziehung auf Alles gesetzt; — seine reine Negativität. Aber die reale Erfüllung, die gegenständliche Weise fehlt; und in diese einzugehen, bedarf der Stoicismus, daß der Inhalt gegeben werde.

Von dem Ideal des Weisen haben sie deswegen auch insbesondere sehr beredte Ausmalungen gegeben, wie er vollkommen selbstgenügend und selbstständig sey. Was der Weise thut,

ist recht. Die Beschreibung des Ideals, das die Stoiker machten, ist Rednerei, oder allgemein, und eben ohne Interesse; das Negative ist merkwürdig. „Er ist frei, auch in Fesseln; denn er handelt aus sich selbst, unbestochen durch Furcht oder Begierde." Alles, was der Begierde und der Furcht angehört, rechnet er nicht zu seinem Selbst, giebt ihm die Stellung eines Fremden gegen sich; keine besondere Existenz ist fest. „Der Weise allein ist der König; denn er allein ist nicht an die Gesetze gebunden, keine Rechenschaft Niemand schuldig." *) Auch diese Autonomie und Autokratie gegen bestimmte Gesetze: Der Weise, bloß der Vernunft folgend, ist freigesprochen von allen bestimmten Gesetzen, die gelten und für die sich kein vernünftiger Grund angeben läßt, oder die mehr auf einem natürlichen Abschen oder Instinkt zu beruhen scheinen. Eben in Beziehung auf's wirkliche Handeln hat kein bestimmtes Gesetz eigentlich Realität für ihn, am wenigsten, die nur der Natur als solcher anzugehören scheinen. Z. B. „eheliche Verbindungen einzugehen, die für Blutschande gelten, Beiwohnung von männlichem mit männlichem Geschlecht; denn in der Vernunft ist gegen die Einen dasselbe schicklich, was gegen die Anderen. Ebenso kann er auch Menschenfleisch essen," u. s. w. **) Aber ein allgemeiner Grund ist etwas ganz Unbestimmtes. Bei der Bestimmung dieser Gesetze sind die Stoiker bei ihrem abstrakten Verstande stehen geblieben, und haben ihrem Könige viel Unsittliches erlaubt; während doch z. B. Blutschande, Päderastie, Essen von Menschenfleisch, die zwar nur als durch einen natürlichen Instinkt verboten erscheinen, auch vor dem Gerichte der Vernunft nicht bestehen können. Der Weise ist also auch **aufgeklärt** in dem Sinne, daß, was bloß natürlich erscheint, und wo er sich den natürlichen Instinkt nicht in die Form eines vernünftigen Grun-

*) *Diog. Laërt. VII*, §. 121, 116—117, 122.

**) Sext. Empir. adv. Math. XI, §. 190—194; *Diog. Laërt. VII*, §. 129, 121.

des zu bringen gewußt hat, — er das Natürliche mit Füßen tritt. Es tritt das, was Naturgesetz oder Natur-Instinkt heißt, dem gegenüber, was als unmittelbar, als allgemein vernünftig gesetzt ist. Z. B. jene Handlungen scheinen auf Empfindungen der Natur zu beruhen, Empfindungen aber sind nicht gedacht; hingegen Eigenthum ist schon etwas Gedachtes an ihm selbst, Anerkanntseyn meines Besitzes von Allen, eines Allgemeinen an ihm selbst, — ist im Gebiete des Verstandes. Deswegen soll der Weise nicht an Jenes gebunden seyn, weil es nicht unmittelbar ein Gedachtes ist; — aber das ist nur der Fehler des Nichtbegreifens. So wie wir gesehen, daß im Theoretischen der Wahrheit gedachtes Einfaches alles Inhalts fähig ist: so auch das Gute, das praktisch Gedachte, alles Inhalts, — und keiner an sich. Einen solchen Inhalt rechtfertigen durch einen Grund, ist eine Verwechselung der Einsicht im Einzelnen mit der Einsicht der ganzen Realität; — diese Oberflächlichkeit der Einsicht, die Etwas nicht anerkennt, weil sie es in diesem und jenem Betracht nicht erkennt: aber eben darum, weil sie nur die nächsten Gründe aufsucht und kennt, nicht wissen kann, ob es nicht andere Seiten und andere Gründe giebt. Solcherlei Gründe lassen Für und Gegen Alles finden: eine Seite, eine Beziehung auf etwas sonst Nothwendiges, das auch als Solches wieder aufgehoben werden kann; oder eine negative Beziehung, Aufheben eines Nothwendigen, das ebenso als geltend oder ungültig betrachtet werden kann.

Die Stoiker setzten zwar die Tugend im Denken, — das Gute, dem Gesetze Gemäße ist das Gedachte, Allgemeine, insofern es ein Gedachtes ist: fanden aber kein konkretes Princip, — formelles, abstraktes Princip, — kein Princip der vernünftigen Selbstbestimmung, kein Princip, wodurch Bestimmtheit, Unterschied herauskäme, sich entwickelte.

So haben sie α) Raisonnement aus Gründen; sie führen Tugend auf Gründe zurück. Aus Umständen, Zusammenhang,

Folgen, einem Widerspruch oder Gegensatz leiten sie ab; so Antonin, Seneka, mit großem Witze, erbaulich. Gründe sind eine wächserne Nase; für Alles giebt es gute Gründe; wie „Eingepflanzt von Natur diese Triebe," „Kurzes Leben." Welche Gründe als gute gelten sollen, hängt vom Zwecke, Interesse ab; dieß ist das Vorausgesetzte, diese geben ihnen Kraft. Deswegen sind Gründe ein Subjektives überhaupt. Diese Weise des Nachdenkens über sich, Raisonnirens, was soll ich thun, führt darauf, seinen Zwecken diese Reflexions-Ausbreitung durch Scharfsinn, Weitläufigkeit des Bewußtseyns zu geben; Ich bin es, der diese weisen guten Gründe herbeibringt. Sie sind nicht die Sache, das Objektive selbst, — Sache meiner Willkür, meines Beliebens, Brimborium, wodurch ich mir weitläufig meine edle Gesinnung vormache; das Gegentheil davon ist die Selbstvergessenheit in der Sache. — In Seneka selbst ist mehr Brast und Bombast moralischer Reflexion, als wahrhafte Gediegenheit. Eines Theils sein Reichthum, seine Pracht der Lebensart ist ihm entgegengesetzt worden, — er hatte sich unermeßliche Reichthümer von Nero schenken lassen; *) anderen Theils kann man ihm seinen Zögling, den Nero, entgegensetzen, — dieser hält eine von Seneka gemachte Rede. **) — Dieses Raisonnement ist glänzend, oft Rednerei, wie bei Seneka. Man wird angeregt, aber oft nicht befriedigt. Man kann dieß sophistisch nennen; Scharfsinn und redliche Meinung muß man anerkennen. Das Letzte der Ueberzeugung bleibt aber mangelhaft.

β) Zugleich liegt das höhere, obwohl negativ formelle Princip darin, daß das Gedachte allein als solches Zweck und Gut sey, hiermit in dieser abstrakten Form allein, ohne anderen Inhalt (wie Kant's Princip der Pflicht) das sey, worauf der Mensch den Halt seines Selbstbewußtseyns gründen und befesti-

---

*) Tacitus: Annales XIV, 53; *XIII*, 42.
**) Tacit. Annal. XIII, 3.

gen müsse, — in der Form des Denkens, d. h. in sich, in seiner Abstraktion nichts, insofern es irgend Inhalt für sich hat, achten und verfolgen. *) Die formelle Festigkeit des von Allem abstrahirenden Geistes in sich stellt uns keine Entwickelung objektiver Grundsätze auf: sondern ein Subjekt, das sich in dieser Unwandelbarkeit und — nicht stumpfen, sondern gewollten — Gleichgültigkeit erhält; — **Unendlichkeit** des Selbstbewußtseyns.

Indem das sittliche Princip der Stoiker bei diesem Formalismus bleibt, so bleibt alles Reden derselben darein eingeschlossen. Ihre Gedanken sind eben das beständige Zurückführen des Bewußtseyns auf seine Einheit mit sich selbst. Die Kraft des Verschmähens der Existenz ist groß, die Stärke dieses negativen Verhaltens erhaben. Das stoische Princip ist ein nothwendiges Moment in der Idee des absoluten Bewußtseyns; es ist auch eine nothwendige Zeiterscheinung. Denn wenn die Realität der Welt verloren gegangen, wie in der römischen Welt, der reale Geist, das Leben im abstrakten Allgemeinen verschwunden: muß das Bewußtseyn, dessen reale Allgemeinheit zerstört ist, in seine Einzelnheit zurückgehen, und in seinen Gedanken sich selbst erhalten.

Es liegt hierin die Bestimmung der abstrakten Freiheit, der abstrakten Unabhängigkeit. Wenn nun das Bewußtseyn der Freiheit mein Zweck ist, so sind in diesem allgemeinen Zweck alle besonderen Bestimmungen verschwunden: und diese besonderen Bestimmungen der Freiheit machen die Pflichten, die Gesetze aus; als besondere Bestimmungen verschwinden sie in dieser Allgemeinheit der Freiheit, im reinen Bewußtseyn meiner Selbstständigkeit. Wir sehen so bei ihnen diese Stärke des Willens, die das Besondere nicht zu seinem Wesen rechnet, sich daraus herauszieht; wir sehen, daß dieß einer Seits wahrhaftes Prin-

*) cf. Senec. de vita beata, c. 5: beata ergo vita est in recto certoque judicio stabilita et immutabilis.

cip ist, aber anderer Seits zugleich abstrakt bleibt. Es liegt also darin, nicht daß der Zustand der Welt ein vernünftiger, ein rechtlicher sey; sondern nur das Subjekt, als solches, soll seine Freiheit in sich behaupten. Alles, was daher nach Außen geht, Welt, Verhältnisse u. s. f. erhält hiermit die Stellung, daß es aufgehoben werden kann; es ist so darin nicht gefordert die reale Harmonie der Vernünftigkeit überhaupt und der Existenz, des Daseyns, — oder es liegt darin nicht das, was wir als objektive Sittlichkeit, Rechtlichkeit ausdrücken können. Plato hat das Ideal einer Republik aufgestellt, d. h. eines Zustandes der Menschen, der vernünftig ist; dieser Zustand der Menschen im Staate, dieß Gelten von Recht, Sitte und Gewohnheit macht die Seite der Realität des Vernünftigen aus. Und nur durch einen solchen vernünftigen Zustand der Welt ist es dann konkret gesetzt, daß das Aeußerliche auch dem Inneren entspricht; diese Harmonie ist dann in diesem konkreten Sinn vorhanden. Man kann nichts Vortrefflicheres lesen in Rücksicht auf Moral, Stärke des guten Willens, Meditation über sich selbst, als das, was Markus Antoninus geschrieben hat; er war Kaiser der ganzen damals bekannten, kultivirten Erde, und hat sich auch als Privatmann edel und rechtlich betragen. Allein der Zustand des römischen Reichs ist durch diesen philosophischen Kaiser nicht verändert worden; und sein Nachfolger, der von einem anderen Charakter war, war durch nichts gebunden, einen so schlechten Zustand eintreten zu lassen, als er immer in seiner Willkür, Schlechtigkeit lag. Es ist ein viel höheres, inneres Princip des Geistes, des vernünftigen Willens, das sich auch verwirklicht, so daß ein Zustand vernünftiger Verfassung, ein gebildeter, gesetzlicher Zustand wird. Durch solche Objektivität der Vernünftigkeit werden die Bestimmungen, die im Weisen, im Ideal zusammenfallen, erst befestigt. Es ist dann vorhanden ein System von sittlichen Verhältnissen, dieß sind die Pflichten, sie sind in einem System; so ist jede Bestimmung an ihrem Orte, eine der

anderen untergeordnet, und die höhere herrscht. Damit tritt ein, daß das Gewissen, was höher ist wie die stoische Freiheit, gebunden wird, daß die Bestimmungen im Geiste sich befestigen, daß die objektiven Verhältnisse, die wir Pflichten nennen, auch festgehalten werden nach der Weise des rechtlichen Zustandes, und daß sie auch im Gewissen gelten als feste Bestimmungen. Das Gewissen ist, daß diese Pflichten nicht bloß als geltend erscheinen, sondern auch in mir gelten als gewiß, den Charakter des Allgemeinen in mir haben, innerlich anerkannt sind. Da ist denn Harmonie des vernünftigen Willens und der Realität; und diese ist einer Seits sittlich, — gesetzlicher, rechtlicher Zustand, objektive Freiheit, System der Freiheit, das als Nothwendigkeit existirt: anderer Seits ist das Gewissen vorhanden, und so ist das Vernünftige in mir real. Zu diesem Konkreteren als abstrakte Sittlichkeit einmal, und das andere Mal als in mir, der ein Gewissen hat, ist das stoische Princip noch nicht gekommen. Die Freiheit des Selbstbewußtseyns in sich ist die Grundlage, hat aber noch nicht seine konkrete Gestalt; und das Verhältniß, was zur Glückseligkeit gemacht worden ist, ist nur als ein Gleichgültiges, ein Zufälliges bestimmt, was aufgegeben werden muß. Im konkreten Princip des Vernünftigen ist der Zustand der Welt, meines Gewissens nicht gleichgültig.

Dieß ist das Allgemeine der stoischen Philosophie; das, worauf es ankommt, ist, den Standpunkt, das Hauptverhältniß derselben zu erkennen. In der römischen Welt ist es eine ganz konsequente und dem Zustande entsprechende Stellung, die sich das Bewußtseyn darin gegeben hat; in der römischen Welt ist daher besonders die stoische Philosophie zu Hause gewesen. Die edlen Römer haben daher nur das Negative bewiesen, diese Gleichgültigkeit gegen Leben, gegen alles Aeußerliche; sie haben nur auf subjektive oder negative Weise groß seyn können, in Weise eines Privat-Mannes. Auch die römischen Rechtsgelehrten sollen stoische Philosophen gewesen seyn; einmal aber findet

man, daß unsere Lehrer des römischen Rechts von der Philosophie ganz schlecht sprechen: anderer Seits aber begehen sie die Inkonsequenz, daß sie es den römischen Rechtsgelehrten zum Ruhme nachsagen, Philosophen gewesen zu seyn. So viel ich vom Recht verstehe, so habe ich bei den Römern nichts von Gedanken, von Philosophie, vom Begriff darin finden können. Wenn man Verstandes-Konsequenzen, konsequentes Denken logisches Denken nennt: so kann man sie wohl Philosophen heißen; dieß findet sich aber auch bei Herrn Hugo, der doch wahrlich keinen Anspruch darauf macht, ein Philosoph zu seyn. Verstandes-Konsequenz und philosophischer Begriff ist zweierlei. — Bei Seneka finden wir viel Erbauliches, Erweckendes, Bekräftigendes für das Gemüth, geistreiche Antithesen, Rhetorik, Scharfsinnigkeit der Unterscheidung; aber wir empfinden zugleich Kälte, Langeweile über diese moralischen Reden.

Wir gehen nun zum Gegensatz der stoischen Philosophie, zum Epikureismus über.

B. Epikur.

Ebenso ausgedehnt, oder noch ausgedehnter war die epikureische Philosophie. Denn als die politische Existenz und die sittliche Wirklichkeit Griechenlands untergegangen, und später auch die römische Kaiserwelt von der Gegenwart nicht befriedigt war: zog sie sich in sich selbst zurück, und suchte dort das Rechte und Sittliche, was im allgemeinen Leben nicht mehr vorhanden war. Epikur's Philosophie macht das Gegenstück zum Stoicismus, der das Seyn als Gedachtes — den Begriff — als das Wahre setzte; Epikur das Seyn nicht als Seyn überhaupt, sondern als Empfundenes, das Bewußtseyn in der Form der Einzelnheit als das Wesen, — Aufnahme des Cyrenaismus in größere Wissenschaftlichkeit. Inzwischen erhellt schon von selbst, wenn das empfundene Seyn als das Wahre gilt, daß damit überhaupt die Nothwendigkeit des Begriffs aufgehoben wird, Alles auseinan-

verfällt ohne spekulatives Interesse, und vielmehr die gemeine Ansicht der Dinge behauptet wird; in der That geht's nicht über die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes hinaus, oder vielmehr Alles ist herabgesetzt zum gemeinen Menschenverstand. Was früher als besondere Schulen erschien, cynische und cyrenaische, ging die erste in die stoische, die andere in die epikureische über: — Cynismus und Cyrenaismus in Wissenschaft gebracht. Die Cyniker sagten auch, der Mensch müsse sich auf die einfache Natur einschränken; dieses suchten sie in den Bedürfnissen. Die Stoiker setzten dieß aber in die allgemeine Vernunft; sie haben das cynische Princip zum Gedanken erhoben. Ebenso hat Epikur das Princip, daß das Vergnügen Zweck sey, in den Gedanken erhoben: Lust ist durch den Gedanken zu suchen, in einem Allgemeinen, welches durch den Gedanken bestimmt ist. Wenn bei der stoischen Philosophie das Denken des Logos, des Allgemeinen, das Festhalten daran das Princip war: so ist hier das Entgegengesetzte, nämlich die Empfindung, das unmittelbar Einzelne das Princip. Bei der Betrachtung dieser Philosophie müssen wir aber alle gewöhnlichen Vorstellungen von Epikureimus ablegen.

Leben: Der Stifter desselben, Epikur, wurde Ol. 109, 3 (342 v. Chr. Geburt) geboren; also vor Aristoteles Tode (Ol. 114, 3). Er ist aus dem Dorfe Gargettus im atheniensischen Gebiete.*) Seine Gegner, besonders die Stoiker, haben ihm eine unsägliche Menge schlechter Sachen nachgesagt, kleinlicher Anekdoten über ihn erdichtet. Er hatte arme Eltern; sein Vater Neokles war Dorfschulmeister, seine Mutter Chärestrata eine Hexe, d. h. die sich, wie die thrakischen und thessalischen Frauen, mit Beschwörungs- und Bezauberungsformeln, welches damals ganz allgemein war, Geld verdiente.**) Sein Vater — und damit auch Epikur — zog mit einer atheniensischen Kolo-

*) *Diog. Laërt. X*, §. 11, 1.
**) *eod* §. 3 — 8.

nie nach Samos, mußte jedoch auch hier, weil sein Stück Land zu der Ernährung seiner Familie nicht hinreichte, Kindern Unterricht geben. *) In einem Alter von 18 Jahren, (ungefähr) zu der Zeit, als Aristoteles gerade in Chalcis lebte, kehrte Epikur wieder nach Athen zurück. Wie schon in Samos, so jetzt noch mehr in Athen studirte er besonders Demokrit's Philosophie; und hat außerdem mit verschiedenen der damaligen Philosophen, Xenokrates, dem Platoniker, und Theophrast, Aristoteles' Schüler, Umgang gehabt. Epikur zwölf Jahr alt, las mit seinem Lehrer den Hesiod vom Chaos, woraus Alles ausgegangen. **) Sonst hat er sich auch einen αὐτοδίδακτος genannt, ***) in dem Sinne, daß er seine Philosophie ganz aus sich selber producirt habe; aber weder ist gerade damit nicht zu meinen, daß er nicht bei anderen Philosophen gehört, noch Anderer Schriften studirt hat. Es kann auch nicht so verstanden werden, daß er in seiner Philosophie in Ansehung des Inhalts ganz originell gewesen; denn, wie später erinnert werden wird, so ist besonders seine physische Philosophie die Leucipp's und Demokrit's. Er trat zuerst als Lehrer einer eigenen Philosophie auf Lesbos in Mitylene und dann in Lampsakus in Klein-Asien auf, aber ohne eben viele Zuhörer, trieb sich da mehrere Jahre herum. Nachher kehrte er aber etwa im 36. Jahre seines Alters nach Athen, in den eigentlichen Mittelpunkt der Philosophie, zurück, kaufte sich da nach einiger Zeit einen Garten, wo er lebte unter seinen Freunden, und docirte daselbst. Er lebte, bei einem schwächlichen Körper, der ihm mehrere Jahre nicht erlaubte, vom Sessel aufzustehen, durchaus regelmäßig und höchst frugal, und ganz ohne weitere Geschäfte den Wissenschaften. †) Sogar Cicero,

---

*) *Diog. Laërt. X*, §. 1; *Cicero: de natura Deorum I*, 26.

**) *Diog. Laërt. X*, §. 1, 12—13, 2; *Brucker. Hist. crit. philos. T. I, p.* 1230—1231; *Sext. Empir. adv. Math. X*, §. 18.

***) *Sext. Empir. adv. Math. I*, §. 3; *Diog. Laërt. X*, §. 13.

†) *Diog. Laërt. X*, §. 15, 2, 7, 10—11; *Bruck. l. l T. I, p.* 1233, 1236.

der fade von ihm spricht, giebt ihm doch das Zeugniß, daß er ein warmer Freund gewesen; daß Niemand läugnen könne, er sey ein guter, freundlicher, menschenliebender, milder (bonum, comem et humanum) Mann gewesen.*) Diogenes Laertius rühmt insbesondere seine Milde, Verehrung seiner Eltern, Freigebigkeit gegen seine Brüder, und Menschenfreundlichkeit gegen Alle. Er starb im 71. Jahre seines Alters, an Steinbeschwerden; er ließ sich vorher in ein warmes Bad bringen, trank einen Becher Weins, und empfahl seinen Freunden, seiner Lehren eingedenk zu seyn.**)

Und kein Lehrer hat bei seinen Schülern so viel Liebe und Verehrung erhalten als Epikur. Sie lebten in solcher Innigkeit, daß sie den Vorsatz faßten, ihr Vermögen zusammenzulegen, und so in einer bleibenden Gesellschaft, wie einer Art von pythagoreischem Bunde, fortzudauern. Jedoch verbot ihnen dieß Epikur selbst, weil dieß selbst schon ein Mißtrauen auf Bereitwilligkeit verrathe; unter solchen aber, die sich mißtrauen können, keine Freundschaft, Einigkeit, treue Anhänglichkeit Statt fände.***) — Nach seinem Tode wurde er von seinen Schülern in sehr geehrtem Andenken erhalten; sie führten sein Bildniß überall in Ringen, auf Bechern gegraben, und blieben überhaupt seinen Lehren so getreu, daß es bei ihnen für eine Art von Vergehen galt, daran etwas zu ändern (in der stoischen Philosophie ist dagegen fortgearbeitet worden), und seine Schule einem festen geschlossenen Staate in Ansehung der Lehre glich.†) Warum, davon liegt der Grund, wie wir sehen werden, in seinem Systeme. Daher denn auch weiter in wissenschaftlicher Rücksicht keine berühmten Schüler desselben angeführt werden

*) *Cicero: de finibus II*, 25.
**) *Diog. Laërt. X*, §. 10, 15.
***) *Diog. Laërt. X*, §. 11.
†) *Cicero: de finib. V*, 1; *Eusebius: Praep. evangel. XIV*, 5.

können; seine Philosophie hat keinen Fortgang und keine Entwickelung, freilich auch keine Entartung gehabt. Es wird zum Lobe der epikureischen Philosophie nachgesagt, daß „nur ein einziger der Schüler Epikur's, Metrodor, zum Karneades übergegangen; sonst habe sie, durch ununterbrochene Nachfolge von Lehre und Dauer, alle übertroffen, da die übrigen ausgingen und unterbrochen wurden." *) Und als Karneades auf diese Anhänglichkeit an Epikur aufmerksam gemacht wurde, sagte er: „Ein Mann kann wohl zum Eunuchen, aber ein Eunuch nie wieder zum Manne werden." **) Epikur hat keine berühmten Schüler gehabt, die die Lehre eigenthümlicher behandelten und ausführten; nur ein gewisser Metrodorus soll einige Seiten weiter ausgeführt haben. ***)

Epikur selbst schrieb während seines Lebens eine unsägliche Menge Schriften, so daß er, wenn bei Chrysipp abgerechnet wurde, was er aus Anderen oder sich selbst kompilirt, ein viel fruchtbarerer Schriftsteller gewesen. Die Anzahl seiner Schriften soll sich auf 300 belaufen haben (Chrysipp schrieb eigentlich in Rücksicht auf Epikur mit ihm in die Wette); †) diese haben wir nicht, schwerlich ist ihr Verlust sehr zu bedauern. Gottlob, daß sie nicht mehr vorhanden sind! Die Philologen würden große Mühe damit haben.

Diogenes Laertius (Buch X) ist Hauptquelle, aber schaal genug; besser wär's bei Epikur selbst, doch kennen wir genug von ihm, um das Ganze zu würdigen. Vor einigen Jahren ist ein Fragment einer seiner Schriften in Herkulanum zum Vorschein gekommen und abgedruckt worden (Epicuri Fragmenta libri II et XI de natura, illustr. Orellius Lipsiae 1818; Nachdruck der neapolitanischen Ausgabe); aber es ist nicht viel daraus zu

*) *Diog. Laërt. X*, §. 9.
**) *cf. Diog. Laërt. IV*, §. 43.
***) *cf. Diog. Laërt. X*, §. 24.
†) *Diog. Laërt. X*, §. 26.

lernen, und nur zu depreciren, daß nicht alle. Von der Philosophie Epikur's ist uns durch Cicero, Sextus Empirikus, Seneka und Diogenes von Laerte, der darüber sehr weitläufig ist in einem ganzen Buche, hinlänglich viel bekannt, und so gute Darstellungen, daß uns die in Herkulanum aufgefundene, von Orelli nachgedruckte Schrift Epikur's selbst keine neuen Aufschlüsse und Bereicherungen gegeben hat.

Was nun die epikureische Philosophie betrifft, so ist sie in der That nicht als die Behauptung eines Systems der Begriffe, sondern im Gegensatze dagegen, des Vorstellens anzusehen, — des sinnlichen Seyns, als sinnliches Seyn aufgenommen, der gewöhnlichen Weise des Anschauens. Im Gegensatze zu der stoischen Philosophie hat Epikur das sinnliche Seyn, die Empfindung zur Grundlage und Richtschnur der Wahrheit gemacht. Die nähere Bestimmung, wie sie dieses sey, hat er in seiner sogenannten Kanonik angegeben. Wie bei den Stoikern haben wir — zuerst — davon zu sprechen, wie Epikur das Kriterium der Wahrheit bestimmt hat; das Zweite ist seine Natur-Philosophie; und das Dritte endlich seine Moral.

1. Kanonik.

Das Kriterium ist eigentlich die Logik Epikur's, die er Kanonik genannt hat; es ist die Bestimmung, Auseinandersetzung der Momente, die die Regel dessen ausmachen, was Wahrheit ist. In Ansehung der Erkenntniß giebt er drei Stufen an, „wodurch die *κριτήρια* der Wahrheit bestimmt seyn sollen: diese sind die Empfindungen überhaupt und dann die Anticipationen (*προλήψεις*)," — in Ansehung des Theoretischen; „und dann die Leidenschaften," Triebe und Neigungen, — in Ansehung des Praktischen. *)

a. Nach Epikur hat das Kriterium drei Momente. Die

*) Diog. Laërt. X, §. 31.

drei Stufen der Erkenntniß sind erstens die Empfindung; zweitens die πρόληψις, Vorstellung; drittens die Meinung (δόξα).

α. Seite des Aeußeren. „Die Empfindung ist alogisch, ohne Grund," — das an und für sich Seyende, nur ein Gegebenes. „Denn sie wird nicht von sich selbst bewegt, noch, von einem Anderen bewegt, kann sie" von dem, was sie ist, „etwas weg nehmen oder dazu thun;" sondern sie ist eben, wie sie ist. „Noch kann Etwas sie kritisiren oder widerlegen (ἐλέγξαι). Denn weder kann die ähnliche Empfindung die ähnliche beurtheilen" (einerlei Arten des Gesichts); „denn sie sind beide von gleicher Kraft," gelten beide gleich viel. Sie für sich muß mithin jede andere Empfindung gelten lassen. „Noch die unähnliche die unähnliche; denn sie gelten jede für etwas Verschiedenes (οὐ τῶν αὐτῶν κριτικαί)," — Roth und Blau. Das ist richtig, jede ist einzeln. So sind die Empfindungen allerdings, jede ist eine Empfindung für sich; die eine kann nicht eine Regel seyn, ein Kritisirendes für eine andere. Und die unähnliche hat kein Recht gegen eine andere; denn sie gelten alle für sich. „Noch eine fremde Empfindung die fremde; denn wir geben auf alle Acht. Auch das Denken kann die Empfindung nicht kritisiren; denn alles Denken selbst hängt von der Empfindung ab," — sie ist sein Inhalt. Aber die Empfindung kann sich irren. „Die Wahrheit des Empfundenen wird erst dadurch bewährt, daß das Empfinden besteht (τὰ ἐπαισθήματα ὑφεστάναι)," — daß es eine feste Grundlage wird, daß es sich konstatirt in der Wiederholung und so fort. „Das Sehen, Hören ist etwas Bleibendes, wie das Schmerzen." Dieses Bleibende, sich Wiederholende ist das Feste, Bestimmte; das ist die Grundlage von Allem, was wir für wahr halten. Diese bleibende Empfindung wird nun vorgestellt; und das ist die πρόληψις. „Deswegen kann denn auch das Unbekannte (τὰ ἄδηλα, das Nichterscheinende, Nichtempfundene) durch das Erscheinende (das Empfin-

den) bezeichnet werden;" — ein Unbekanntes kann vorgestellt werden nach der Art bekannter Empfindung. Was nicht unmittelbar empfunden wird, — davon nachher besonders bei der physischen Wissenschaft. „Alle" unbekannten, nicht empfindbaren „Gedanken sind von den Empfindungen ausgegangen (geworden), sowohl nach der Zufälligkeit ihres Entstehens, daß sie einfallen, als nach dem Verhältnisse, Aehnlichkeit und Verbindung; wobei das Denken auch etwas beiträgt. (Die Einbildungen der Wahnsinnigen oder des Traumes sind ebenfalls wahr; denn sie bewegen, es bewegt aber nicht, was nicht ist.)" Das Feste ist das Empfinden; und das Unbekannte muß nach der bekannten Empfindung bestimmt, aufgefaßt werden. Jede Empfindung ist für sich, jede ist etwas Festes; und sie ist wahr, insofern sie sich als fest zeigt. *) Wir hören Epikur sprechen, wie man es im gemeinen Leben hört: Was ich sehe, höre, oder die sinnliche Anschauung überhaupt enthält das Seyende; jedes so sinnlich Angeschaute ist für sich. Dieß Roth ist dieß Roth, Blau ist Blau; es widerlegt, negirt Eins das Andere nicht: alle gelten neben einander, sind gleichgültig, Eins gilt, wie das Andere. Für's Denken selbst sind diese angeschauten Dinge der Stoff und Inhalt; das Denken bedient sich selbst immer der Bilder. Bei der Verknüpfung dieser Vorstellungen trägt das Denken auch bei; es ist das formelle Verknüpfen derselben.

β. Seite des Inneren. „Die Prolepsis ist nun gleichsam der Begriff" (das Innere), „oder die richtige Meinung, oder der Gedanke, oder das allgemeine inwohnende Denken; es ist nämlich die Erinnerung dessen, was oft erschienen ist," — das Bild. „Z. B. wenn ich sage, dieß ist ein Mensch, so erkenne ich durch die Prolepsis sogleich seine Gestalt, indem die Empfindungen vorangingen." Durch diese Wiederholung wird sie zu einer festen Vorstellung in mir; diese Vorstellungen sind

*) *Diog. Laërt. X*, §. 31 — 32.

etwas Bestimmtes in uns, und zwar etwas Allgemeines. Freilich haben die Epikureer nicht die Allgemeinheit in der Form des Denkens gebraucht: sondern nur gesagt, sie komme dadurch, daß Etwas oft erschienen sey. Dieses wird dann festgehalten durch den Namen, das so in uns entstandene Bild bekommt einen Namen. „Jedes Ding hat durch den ihm zuerst beigelegten Namen seine Evidenz, Enargie, Deutlichkeit." *) Name ist Bestätigung, Setzen der Identität, des Einen. Die Evidenz, die Epikur ἐνάργεια nennt, ist eben dieß Wiedererkanntwerden des Sinnlichen durch Subsumtion unter die schon im Besitz seyenden und durch den Namen befestigten Vorstellungen; die Evidenz einer Vorstellung ist, daß man ein Sinnliches bestätigt als dem Bilde entsprechend. Es ist das der Beifall, den wir bei den Stoikern als eine Zustimmung des Denkens gesehen haben, die einen Inhalt giebt: das Denken erkennt das Ding als das Seinige, nimmt es in sich auf; — dieß ist jedoch nur formell geblieben. Hier ist auch Einheit der Vorstellung des Gegenstands mit sich selbst als Erinnerung im Bewußtseyn, aber die von Sinnlichem ausgeht; das Bild, die Vorstellung ist das Zustimmende zu einer Empfindung. Wiedererkennen des Gegenstandes ist Auffassen; aber nicht als Gedachtes, sondern Vorgestelltes. Auffassen gehört der Erinnerung, dem Gedächtnisse an. Das höchste Ideelle ist der Name. Namen ist etwas Allgemeines, gehört dem Denken an, macht das Vielfache einfach; aber so, daß seine Bedeutung und Inhalt das Sinnliche ist, und nicht als dieß Einfache gelten soll, sondern als Sinnliches. Hierdurch ist statt des Wissens die Meinung begründet.

γ. Die **Meinung** endlich ist nun nichts Anderes, als eben jetzt die Beziehung jener allgemeinen Vorstellung (und jenes Bildes), die wir in uns haben, auf einen Gegenstand (auf eine Empfindung oder Anschauung); — das Urtheilen. Denn in

*) *Diog. Laërt. X*, §. 33.

der πρόληψις haben wir das anticipirt, was in der Anschauung vorkommt; und danach sprechen wir aus, ob Etwas ein Mensch, ein Baum sey, oder nicht. „Die Meinung hängt von einem vorhergehenden Enargischen ab, worauf wir Etwas beziehen, wenn wir fragen, woher wissen wir, daß dieß ein Mensch ist oder nicht. Diese Subsumtion, δόξα oder auch ὑπόληψις, kann entweder wahr oder falsch seyn: jenes, wenn die Anschauung durch das Zeugniß" (der πρόληψις) „bestätigt wird, oder nicht widersprochen wird; dieses, wenn nicht." *) Die Meinung ist nämlich eine Vorstellung als Anwendung ihrer, als einer schon gehabten, des Typus, auf einen vorstehenden Gegenstand, der dann untersucht wird, ob die Vorstellung von ihm mit ihm übereinstimme. Die Meinung ist wahr, wenn sie bestätigt wird, mit dem Typus übereinstimmt. Die Meinung hat ihr Kriterium an der Empfindung, ob sie sich als dasselbe wiederholt. Dieß ist ebenso das ganz Gewöhnliche: Wenn wir eine Vorstellung haben, bedarf es des Zeugnisses, daß wir dieß gesehen haben oder jetzt sehen.

Dieß sind die drei ganz einfachen Momente. Aus der Empfindung formirt sich ein Bild; Bild ist die Empfindung auf allgemeine Weise; dieß subsumirt unter die Prolepsis giebt eine Meinung, eine δόξα. Wir haben Empfindungen, z. B. blau, sauer, süß u. s. f.; dadurch formiren sich allgemeine Vorstellungen, diese haben wir; und wenn uns wieder ein Gegenstand vorkommt, so erkennen wir, daß dieß Bild diesem Gegenstande entspricht. Dieß ist das ganze Kriterium. Es ist ein ganz trivialer Gang; denn er bleibt stehen bei den ersten Anfängen des sinnlichen Bewußtseyns, der Anschauung, der unmittelbaren Anschauung eines Gegenstandes. Die nächste Stufe ist

*) Diog. Laërt. X, § 33—34: ... *τὴν δὲ δόξαν καὶ ὑπόληψιν λέγουσιν, ἀληθῆ τέ φασι καὶ ψευδῆ· ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμάρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν.*

allerdings die, daß die erste Anschauung sich zu einem Bilde formirt, zu einem Allgemeinen, — und dann die Subsumtion des Gegenstandes, der gegenwärtig ist, unter dieß allgemeine Bild. Es wird also hier von der äußerlichen Empfindung angefangen; — und von diesem Empfinden über Seyendes, Aeußerliches werden unterschieden die Affekte, die innerlichen Empfindungen.

b. Die „Affekte," die innerlichen Empfindungen geben die Kriterien für das Praktische. „Sie sind gedoppelter Art," entweder angenehm oder unangenehm, haben „Vergnügen" (Befriedigung), „und Schmerz; jenes erste ist eigenthümlich als dem Empfindenden angehörig," das Positive, „der Schmerz aber als ihm fremde," das Negative. Sie sind das Bestimmende des Handelns. Diese Empfindungen sind der Stoff, aus dem sich allgemeine Vorstellungen bilden über das, was mir Schmerz oder Vergnügen macht (sie sind wieder als bleibend προλήψεις, die δόξα ist wieder Beziehung der Vorstellung auf die Empfindung); und danach beurtheile ich die Gegenstände, die Neigungen, Begierden u. s. f. Diese Meinung ist es, durch welche dann „der Entschluß, Etwas zu thun oder zu meiden, bestimmt wird." *) Dieß macht nun die ganze Kanonik des Epikur aus, — die allgemeine Richtschnur für die Wahrheit. Sie ist so einfach, daß es nichts Einfacheres geben kann, — abstrakt, aber auch sehr trivial; und mehr oder weniger im gewöhnlichen Bewußtseyn, welches zu reflektiren anfängt. Es sind gemeine psychologische Vorstellungen; sie sind ganz richtig. Aus den Empfindungen machen wir uns Vorstellungen, als das Allgemeine; dadurch wird es bleibend. Die Vorstellungen werden selbst (bei der δόξα) durch Empfindungen geprüft, ob sie bleibend sind, sich wiederholen. Das ist im Ganzen richtig, aber ganz oberflächlich; es ist der erste Anfang, die Mechanik des Vorstellens in Ansehung der ersten Wahrnehmungen.

---

*) *Diog. Laërt. X*, §. 34.

Es ist über diesen noch eine ganz andere Sphäre, ein Feld, das Bestimmungen in sich selbst enthält; und diese sind die Kriterien jenes von Epikur Angeführten. Jetzt sprechen sogar Skeptiker von Thatsachen des Bewußtseyns; dieses Gerede ist gar nicht weiter, als diese epikureische Kanonik.

2. Metaphysik.

Das Zweite ist nun die Metaphysik. Wir empfinden die Dinge, diese Dinge geben uns Bilder; dieß sind unsere — nicht Begriffe, sondern — Vorstellungen. Und sie sind wahr, wenn die Empfindung der Dinge, worauf wir sie beziehen oder anwenden, ihnen zustimmt; falsch, wenn nicht. Sie sind auch wahr, wenn das Zeugniß des Sinnlichen ihnen nicht widerspricht; — diese Art von Wahrheit haben die Vorstellungen von Solchem, was nicht gesehen wird. Z. B. Begreifen der himmlischen Erscheinungen: Hier können wir nicht näher hinzutreten, — etwas nur sehen, aber nicht die ganze Vollständigkeit der sinnlichen Empfindung von denselben haben; wir wenden also das, was sonst aus anderen Empfindungen uns bekannt ist, auf sie an, insofern ein Umstand an ihnen vorkommt, der auch in dieser Empfindung, Vorstellung sich findet. Wie wir zu Vorstellungen von Solchem kommen, das nicht empfunden wird, scheint eine Denkthätigkeit zu seyn, welche dieß von anderen ableitet; wir werden aber gleich näher sehen, wie die Seele dazu kommt. Empfindung und Anschauung betrachten wir sogleich als ein Verhältniß von uns zu äußerlichen Dingen, und theilen sie sogleich so, daß sie in mir, und daß ein Gegenstand außer mir ist. Die Frage ist nun, wie wir zu dieser Vorstellung kommen; — oder die Empfindungen sind nicht gleich Vorstellungen, und sie erfordern einen äußerlichen Gegenstand. Ueber die objektive Weise überhaupt, wie nun das von Außen in uns hinein kommt, — die Beziehung unserer selbst auf den Gegenstand,

wodurch eben Vorstellungen entstehen, — darüber hat Epikur nun folgende Metaphysik aufgestellt:

„Aus der Oberfläche der Dinge," sagt er, „geht ein beständiger Fluß aus, der für die Empfindung nicht bemerkbar ist" (denn sonst müßten sie abnehmen) und sehr fein; „und dieß darum, wegen der entgegengesetzten Erfüllung, weil das Ding selbst immer noch voll bleibt" (beharrt) „und die Erfüllung im Festen lange dieselbe Ordnung und Stellung der Atomen behält" (sich nicht verändert, nicht leidet). „Und die Bewegung dieser sich ablösenden Oberflächen ist äußerst schnell in der Luft, weil es nicht nöthig ist, daß das Abgelöste eine Tiefe hat," etwas Solides ist; es sey nur Fläche. Epikur sagt: „Die Empfindung widerspreche einer solchen Vorstellung nicht, wenn man darauf Acht gebe" (zusehe), „wie die Bilder ihre Wirkungen machen; sie bringen eine Uebereinstimmung, eine Sympathie von dem Aeußeren zu uns hervor. Also geht von ihnen Etwas" (das Feine) „über, daß in uns so Etwas sey, als Außen." Dieses kommt also auf ideelle Weise (durch Oberfläche) in uns. „Und dadurch, daß der Ausfluß in uns hineingeht, wissen wir vom Bestimmten einer Empfindung; das Bestimmte liegt in dem Gegenstande, und fließt so in uns hinein." *) Dieß ist eine ganz triviale Weise, sich die Empfindung vorzustellen. Epikur hat sich das leichteste und auch jetzt noch gewöhnliche Kriterium des Wahren, insofern es nicht gesehen wird, genommen: Daß ihm das, was gesehen, gehört wird, nicht widerspricht. Denn in der That, solche Gedankendinge, wie Atome, Ablösen von Oberflächen und dergleichen bekommt man nicht zu sehen. Man bekommt freilich etwas Anderes zu sehen und zu hören; aber das Gesehene, — und Vorgestellte, Eingebildete, hat Beides gut neben einander Platz. Beides auseinanderfallen gelassen, wider-

---

*) Diog. Laërt. X, §. 48 — 49.

spricht sich nicht; denn der Widerspruch kommt erst in der Beziehung.

„Irrthum," sagt Epikur ferner, „entsteht, wenn durch die Bewegung in uns selbst an der eingewirkten Vorstellung eine solche Veränderung vorgeht, daß" die Empfindung nicht rein sey, also „die Vorstellung nicht mehr das Zeugniß der Empfindung für sich erlangt. Es gäbe keine Wahrheit, keine Aehnlichkeit unserer Vorstellungen, die wir wie in Bildern empfangen oder in Träumen oder sonst auf eine Weise, wenn nicht Etwas wäre, worauf wir unser Wahrnehmen gleichsam auswerfen. Unwahrheit wäre nicht, wenn wir nicht eine andere Bewegung in uns selbst empfingen, die zwar dem Hereingehen der Vorstellung entspricht und ihr anpassend ist, aber zugleich eine Unterbrechung hat." Irrthum ist nur Verrücken der Bilder in uns. „Irrthum entsteht nicht aus der Bewegung, sondern davon, daß wir in sie eine Unterbrechung machen, die Vorstellung eine Unterbrechung erleidet." *) Es ist so gesprochen von einer Bewegung, die wir in uns selbst anfangen, die zugleich eine Unterbrechung des Einflusses der Vorstellung ist. Diese eigene Bewegung nennt Epikur eine Unterbrechung; und wie diese beschaffen ist, wird späterhin näher vorkommen. Auf diese dürftigen, zum Theil auch dunkel vorgetragenen, oder ungeschickt von Diogenes Laertius ausgezogenen Stellen reducirt sich die epikureische Theorie des Erkennens; es ist nicht möglich, eine dürftigere zu haben. Das Erkennen nach der Seite des Denkens bestimmt sich allein als eine eigene Bewegung, die eine Unterbrechung macht. Die Dinge haben wir schon Erfüllte genannt, die Epikur als eine Menge von Atomen betrachtet. Zu dem Atomen ist das Leere das andere Moment, die Unterbrechung, Porus, — das Negative ist auch affirmativ, die Seele; und indem der Strom der Atome von dem Leeren unterbrochen wird, ist ein Stemmen gegen diesen Fluß möglich. Nur bis zu dieser

*) *Diog. Laërt. X*, §. 50—51.

Negativität ist Epikur gekommen; wir sehen Etwas, und sehen davon hinweg, — d. h. wir unterbrechen jenes Einströmen. Was nun aber diese unterbrechende Bewegung jetzt für sich ist, darüber weiß Epikur weiter nichts. Diese Unterbrechung (durch uns, das Denken, gemacht) hängt mit den weiteren Vorstellungen Epikur's zusammen. Was diese eigene Bewegung, Unterbrechung, näher betrifft, so ist in Ansehung ihrer auf die Grundlage oder das Ansich des epikureischen Systems weiter zurückzugehen.

Allgemeine Metaphysik. Weiter hat Epikur sich über das Atome selbst erklärt; aber doch nicht weiter als Leucippus und Demokritus. Das Wesen Epikur's, die Wahrheit der Dinge, ist nämlich, wie bei Leucipp und Demokrit, die Atomen und das Leere. Sie sind das körperliche Ansich; das Leere ist das Princip der Bewegung, scheint überhaupt sein Negatives zu seyn, das in seiner Vorstellung vorkommen mußte. „Die Atomen haben keine Eigenschaft, außer Figur, Schwere und Größe." Die Atome als Atome müssen unbestimmt bleiben; aber sie sind zu der Inkonsequenz genöthigt gewesen, ihnen Eigenschaften zuzuschreiben: quantitativ Größe und Figur, — qualitativ die Schwere. Schwere kann abstraktes Fürsichseyn seyn; Figur, Größe ist aber nicht mehr Atom. Das an sich ganz Untheilbare kann weder Figur noch Größe haben; und selbst die Schwere, die Richtung auf etwas Anderes, ist dem Repelliren des Atoms entgegengesetzt. „Alle Eigenschaft ist der Veränderung unterworfen; die Atomen aber ändern sich nicht. In allen Auflösungen des Zusammengesetzten muß etwas Festes und Unauflösliches bleiben, welches keine Veränderung in das, was nicht ist, noch aus dem Nichtseyn in das Seyn mache. Dieß Unveränderliche sind daher einige Körper und Figurationen. Die Eigenschaften sind eine gewisse Beziehung der Atomen auf einander." *) Das Berührbare haben wir als den Grund der Ei=

*) *Diog. Laërt. X*, §. 54 — 55.

genschaften bei Aristoteles schon gesehen; *) — eine Unterscheidung, die unter verschiedenen Gestalten noch immer gemacht, und immer zu machen ist, — gewöhnlich vorkommt: Gegensatz von Grundeigenschaften, eben Schwere, Figur und Größe, — und abgeleiteten oder sinnlichen Eigenschaften, nur in Beziehung auf uns. Dieß ist häufig so verstanden worden, als ob die Schwere in dem Dinge, die anderen Eigenschaften nur in unseren Sinnen seyen; überhaupt aber Jenes das Moment des Ansich, oder sein abstraktes Wesen, — Dieß aber sein konkretes Wesen, oder welches seine Beziehung auf Anderes ausdrücke.

Die Hauptsache wäre nun, die Beziehung des Wesens, der Atome, auf die sinnliche Erscheinung anzugeben. Aber hier treibt sich dann Epikur in Unbestimmtheiten herum, die nichts sagen. Hier ist der Anstoß, das abstrakte Ansich in die Erscheinung, das Wesen in das Negative übergehen zu lassen; worüber wir bei Epikur, wie anderen Physikern, nichts als bewußtlose Verwickelung und Vermischung von Begriffen, Abstraktionen und Realitäten erblicken. Alle besonderen Gestalten, alle Dinge, Gegenstände, Licht, Farbe u. s. f., selbst die Seele ist nichts Anderes, als eine gewisse Ordnung, Arrangement dieser Atome. Das hat auch Locke gesagt. Die Grundlage sind molécules, sie sind im Raume rangirt. Dieß sind leere Worte. Eigenschaften sind hiernach gewisse Beziehungen der Atome zu einander; so sagt man auch wohl jetzt, ein Krystall sey ein gewisses Arrangement der Theile, das dann diese Figur gebe. Von dieser Beziehung der Atome ist es nicht der Mühe werth, zu sprechen; es ist ein ganz formelles Reden. Epikur **) schreibt den Atomen Figur und Größe zu, giebt jedoch wieder zu, „daß Figur und Größe, insofern sie den Atomen angehören, noch etwas Anderes sind, als insofern sie erscheinen bei den Dingen. — Beide sind nicht ganz unähnlich; sondern das Eine, die an sich

*) *Siehe Oben, S. 366 — 367.*

**) *Diog. Laërt. X, §. 55 — 58.*

seyende Größe, hat etwas Gemeinschaftliches mit der erscheinenden. Diese ist übergehende, sich verändernde; jene hat keine unterbrochene Theile," — nichts Negatives.

Diese Unterbrechung ist die andere Seite zu den Atomen, das Leere. Wir sahen oben: Die Bewegung des Denkens ist eine solche, die Unterbrechung hat (das Denken ist im Menschen eben das, was die Atome und das Leere in den Dingen, sein Inneres); d. h. eben ihr gehört das Atome und das Leere an, oder für sie ist es, wie die Dinge an sich sind. Die Bewegung des Denkens ist also den Atomen der Seele zukommend; so daß auch darin eine Unterbrechung Statt findet gegen die Atomen, die von Außen einfließen. Es ist also weiter nichts darin zu sehen, als das allgemeine Princip des Positiven und Negativen; so daß auch das Denken mit einem negativen Princip, Moment der Unterbrechung, behaftet ist. Diese Grundlage des epikureischen Systems weiter angewandt und ausgeführt auf den Unterschied der Dinge, ist das Willkürlichste und darum Langweiligste, das sich denken läßt.

Die Atome haben verschiedene Figuren, haben eine verschiedene Bewegung; und aus diesen ursprünglichen Verschiedenheiten entstehen dann die abgeleiteten Verschiedenheiten, welche Eigenschaften heißen. Wie ursprüngliche Figur und Größe, oder die der Atome, beschaffen sey, ist willkürliche Dichtung. Durch die Schwere haben die Atome auch eine Bewegung; diese Bewegung aber weicht in ihrer Richtung etwas von der geraden Linie ab. Epikur schreibt ihnen krummlinigte Bewegung zu, damit sie zusammenstoßen können u. s. f.*) Dadurch entstehen besondere Zusammenhäufungen, Konformationen; das sind die Dinge. Andere physikalische Eigenschaft, Geschmack, Geruch, hat in anderem Arrangement der molécules seinen Grund.

---

*) *Diog. Laërt. X*, §. 43—44, 60—61; *Cicero: de fato*, c. 10; *de finibus I*, 6; *Plutarch de animae procreat. e Timaeo*, p. 1015.

Aber da giebt es keine Brücke von Diesem zu Jenem; oder auch es findet die leere Tautologie Statt, daß die Theile gerade so geordnet und zusammengestellt sind, als erforderlich ist, daß ihre Erscheinung diese sey. Die Bestimmung aber der Atome, als so oder so geformt, wird eine Erdichtung einer vollkommenen Willkür. Den Uebergang zu konkreten Erscheinungen, Körpern hat Epikur entweder gar nicht gemacht, oder was darüber angegeben ist, ist etwas für sich selbst Dürftiges. Man hört von der epikureischen Philosophie sonst nicht unvortheilhaft gesprochen; und es ist darüber noch etwas Näheres anzugeben.

Indem so das aufgelöste Zerstreute und das Leere das Wesen ist: so folgt unmittelbar daraus, daß Epikur die Einheit und die Beziehung dieser Atome als an sich seyend in dem Sinne des allgemeinen Zwecks läugnet. Alles, was wir Gestaltungen und Organisationen (organische Gebilde) heißen, überhaupt die Einheit des Naturzwecks, gehört ihm zu den Eigenschaften, zu einer Verbindung der Atome, die so nur zufällig ist, und durch ihre zufällige Bewegung hervorgebracht wird. Epikur nimmt als Grund-Affekt der Atome die Schwere an, läßt aber die Atome nicht in gerader Linie sich bewegen, sondern in einer von der geraden etwas abweichenden, in einer krummen Linie; so daß die Atome hier zusammenstoßen, und eine nur oberflächliche, ihnen nicht wesentliche Einheit bilden. Oder Epikur läugnet überhaupt allen Begriff und das Allgemeine als Wesen. Alle Entstehungen sind zufällige Verbindungen, die sich ebenso zufällig auflösen. Denn das Getheilte ist das Erste und das wirklich Seyende; und Zufälligkeit ist das Gesetz der Verbindung. Weil aber der Zufall das Herrschende ist, so fällt alles Zweckmäßige und damit auch aller Endzweck der Welt hinweg. Epikur braucht, dieß zu zeigen, die trivialsten Beispiele: daß z. B. aus dem Schlamme durch Sonnenwärme zufällig Gewürme und so fort entstehen. Sie mögen wohl Zufällige seyn als Ganze in Beziehung auf Anderes; aber

ihr Ansich, Begriff und Wesen ist jetzt etwas Organisches, — und dieses zu begreifen, davon wäre die Rede. Epikur verbannt den Gedanken als ein Ansichseyendes, ohne daran zu denken, daß seine Atome selbst eben diese Natur von Gedanken haben, — ein solches Seyn, das nicht unmittelbar, sondern wesentlich durch Vermittelung, negativ ist, oder allgemein ist; eine Inkonsequenz, die seine erste und Epikurs einzige ist, — alle Inkonsequenz der Empiriker. Wie umgekehrt die Stoiker das Gedachte, Allgemeine zum Wesen machen, und ebensowenig zum Seyn und Inhalt gelangen können: aber es inkonsequenter Weise zugleich haben.

Dieß ist nun die Metaphysik Epikur's; das Weitere derselben ist uninteressant.

3. Physik.

Die Naturphilosophie ist auf diesem Grunde gebaut; aber es ist hierin eine interessante Seite, weil es noch eigentlich die Methode unserer Zeit ist. Daß nun Epikur sich sogleich gegen einen allgemeinen Endzweck der Welt, jede Zweckbeziehung, Zweckmäßigkeit des Organischen in sich selbst, ferner gegen die teleologischen Vorstellungen von der Weisheit eines Weltschöpfers in der Welt und dessen Regierung u. s. f. erklärt, — dieß versteht sich von selbst, indem er die Einheit aufhebt, es sey nun in welcher Weise sie vorgestellt werde, ob als Zweck der Natur an ihr selbst, oder als Zweck, der in einem Anderen ist, aber an ihr geltend gemacht wird. Endzweck der Welt, Weisheit des Schöpfers, was bei den Stoikern hereinkommt, die teleologische Betrachtung, die bei den Stoikern sehr ausgebildet ist, ist bei Epikur nicht vorhanden; Alles sind Ereignisse, die durch zufälliges, äußerliches Zusammenkommen der Figurationen der Atome bestimmt sind. Es sey Zufall, äußerliche Nothwendigkeit, die das Princip alles Zusammenhalts aller Beziehung auf einander ist.

Seine Gedanken über die einzelnen Seiten der Natur, an sich kläglich, eine gedankenlose Vermischung von allerhand Vorstellungen, sind eben so vollkommen gleichgültige Gedanken. Das nähere Princip der physikalischen Betrachtungsweise Epikur's liegt in den Vorstellungen, die wir schon früher gesehen. Nämlich mehrere Wahrnehmungen fallen auf einander, das ist feste Phantasie: wir haben durch die Empfindung gewisse allgemeine Vorstellungen, Bilder, Vorstellungen von Zusammenhängen; die Meinung ist das Beziehen solcher Wahrnehmungen auf solche vorhandenen Bilder. Epikur geht sodann weiter, wie man in der Vorstellung verfahren müsse über das, was man nicht unmittelbar empfinden könne. Diese Vorstellungen, Prolepsen, die wir schon haben, sind es, die wir anzuwenden haben auf Etwas, dessen genaue Empfindung wir nicht haben können, aber das etwas Gemeinschaftliches hat mit jenen. Dadurch kommt es, daß wir das Unbekannte, was sich nicht unmittelbar der Empfindung giebt, nach solchen Bildern fassen können: aus dem Bekannten müsse man auf das Unbekannte schließen. Dieß ist nichts Anderes, als daß Epikur *) die Analogie zum Princip der Naturbetrachtung macht, — oder das sogenannte Erklären; und dieß ist das Princip, was noch heute in der Naturwissenschaft gilt. Wir haben bestimmte Vorstellungen, was wir nicht durch Empfindung haben, bestimmen wir durch diese Vorstellungen; das ist das Princip moderner Physik überhaupt. Man macht Erfahrungen, Beobachtungen; dieß sind Empfindungen, was man leicht übersieht, weil man gleich von den Vorstellungen spricht, die aus den Empfindungen entstehen. So kommt man zu allgemeinen Vorstellungen; und dieß sind die Gesetze, Kräfte, Weisen der Existenz. Elektricität, Magnetismus u. s. f. gründet sich so auf Erfahrung, auf Empfindung; diese allgemeinen Vorstellungen wenden

*) *Diog. Laërt. X*, §. 72.

wir dann an auf solche Gegenstände, Thätigkeiten, die wir nicht unmittelbar selbst empfinden können. Wir beurtheilen sie so nach der Analogie. Z. B. wir wissen von den Nerven und ihrem Zusammenhange mit dem Gehirn; um nun zu fühlen u. s. f., sagt man, findet eine Fortpflanzung von der Spitze des Fingers bis ins Gehirn Statt. Wie soll man sich dieß aber vorstellen? Man kann es nicht beobachten. Man kann durch Anatomie wohl die Nerven aufzeigen, aber nicht die Art ihrer Thätigkeit; diese stellt man sich nun vor nach der Analogie, nach analogen Erscheinungen einer Fortpflanzung: z. B. wie das Schwingen einer Saite, das den Nerven durchzittert bis ins Gehirn. Oder wie jene bekannte Erscheinung, die sich besonders an den Billardkugeln zeigt, daß, indem man mehrere in eine dichte Reihe stellt und die erste anstößt, die letzte fortläuft, während die mittleren sich kaum zu bewegen scheinen: so stellt man sich vor, die Nerven bestehen aus ganz kleinen Kügelchen, die man selbst durch das stärkste Vergrößerungsglas nicht sehen kann, bei jeder Berührung u. s. f. springe die letzte ab und treffe die Seele. Licht stellt man sich so als Fäden, Strahlen, oder als Schwingungen des Aethers, oder als Aether-Kügelchen vor, die stoßen. Dieß ist ganz die Manier der Analogie Epikur's. Oder man sagt: Der Blitz ist eine elektrische Erscheinung. Bei der Elektricität sieht man einen Funken, der Blitz ist auch ein Funken; durch dieß Beiden Gemeine schließt man auf die Analogie Beider.

Epikur ist nun damit sehr liberal. Er sagt: „Was wir nicht selbst beobachten können, fassen wir nach Analogie auf; dieß hat aber etwas gemein mit vielen anderen Vorstellungen. So läßt sich also vielerlei — und zwar beliebig — darauf anwenden; es ist nicht Eine Weise zu behaupten, sondern es kann auf vielerlei Weise seyn." *) Epikur sagt: z. B. der Mond leuchtet,

*) *Diog. Laërt. X*, §. 78—80, 86—87.

so sehen wir ihn; wir können keine nähere Erfahrung über ihn machen. „Es kann der Mond eigenes Licht haben, oder auch von der Sonne geliehenes; denn auch auf Erden sehen wir Vieles, das aus sich leuchtet," durch eigenes Licht (Flamme), „und Vieles, das von Anderen," durch mitgetheiltes Licht, „erleuchtet wird. Es hindert nichts, die himmlischen Dinge nach vielerlei Erinnerungen zu betrachten, und ihnen gemäß die Hypothesen und Ursachen anzunehmen." Wir sehen Epikur die beliebte Manier der Analogie gebrauchen; Erinnerungen sind Prolepses, Vorstellungen von Dingen, die wir erfahren, Vorstellungen, die wir bei ähnlichen Erscheinungen wieder anwenden. „So auch Ab= und Zunehmen des Monds kann" man nicht direkt beobachten; nach der Analogie kann es nun „geschehen durch Umwälzung dieses Körpers: dann durch Figurationen der Luft," je nachdem der Dunst anders modificirt ist: „oder auch durch Zusätze und Wegnehmen: überhaupt auf alle die Weisen, wodurch dasjenige, was ebenso bei uns erscheint, veranlaßt wird, solche Gestalten zu zeigen," auf der Erde sehen wir das Große klein werden u. s. f. „Da können wir uns denn Eine dieser Arten auswählen, und die andere verwerfen;" und Epikur ist ausdrücklich hierin sehr billig, tolerant gewesen. Epikur wendet dabei alle die verschiedenen Vorstellungen an, die uns in dem Verhältniß sinnlicher Gegenstände vorkommen; und macht dabei ein leeres Geschwätze, das die Ohren und die Vorstellung füllt, aber verschwindet, näher betrachtet. So finden sich bei ihm alle diese Sächelchen von Reibung, Zusammenstoßen. So z. B. kann der Blitz nach der Analogie, wie wir sonst Feuer entstehen sehen, beurtheilt werden. — „So wird der Blitz durch eine ganze Menge möglicher Vorstellungen so erklärt: z. B. durch die Reibung und den Zusammenstoß der Wolken fällt die Figuration des Feuers heraus, und erzeugt den Blitz;" was ein Arrangement der Atome ist. Wir sprechen auch so: Durch Reiben entsteht Feuer, ein Funken; — und dieß übertragen wir auf

die Wolken. „Oder der Blitz kann auch durch Herausstoßen aus den Wolken durch die windigen Körper, die den Blitz machen, — durch ein Herausschlagen, wenn die Wolken zusammengedrückt werden, entweder von einander oder vom Winde, entstehen" u. s. f. Bei den Stoikern ist es übrigens nicht viel besser. Anwendung von sinnlichen Vorstellungen, Vorstellung nach einer Analogie ist oft Begreifen oder Erklären genannt worden; in der That ist in solchem Thun keine Ahndung vom Gedanken oder Begreifen. — „Es kann auch Einer eine dieser Arten auswählen und die anderen verwerfen, indem er nicht bedenkt, was dem Menschen möglich zu erkennen ist, und was nicht, und deswegen das Unmögliche zu erkennen strebt." *)

Das ist dieselbe Manier der Analogie, als unsere Physik: sinnlicher Bilder Anwendung, Uebertragung auf etwas Aehnliches, und dieß für Grund, Erkennen der Ursache gelten lassen, weil solche Anwendung sinnlicher Bilder auf solche Gegenstände nicht durch das Zeugniß bestätigt werden kann, wir nicht zur unmittelbaren Empfindung kommen können. Also bleibt es bei dem Gerede: Es kann so, oder anders seyn. Die stoische Manier der Gründe aus Gedanken bleibt ausgeschlossen. So in der organischen Physik. Von den Nerven hängt Alles ab. An gespannten Saiten sehen wir, daß, wenn wir Eine anschlagen, die Schwingung sich mittheilt: so können die Nerven gespannte Saiten seyn; — oder von vielen Kugeln, wird die eine angestoßen, so stößt sie alle auf sie in der Reihe folgenden an. Man darf also nicht gegen Epikur's Ansicht spröde thun, wenn man Physiker ist. Ein Umstand, der uns sogleich auffällt, ist der Mangel an Beobachtungen, an Erfahrungen über das Verhalten der Körper zu einander; aber die Sache, das Princip ist nichts, als das Princip unserer gewöhnlichen Naturwissenschaft. Man hat diese Manier Epikur's angegriffen, verächtlich ge-

*) *Diog. Laërt. X*, §. 93 — 96, 101, 97.

macht; aber nach dieser Seite hat man sich ihrer nicht zu schämen: denn es ist noch immer die Manier, die in unserer Naturwissenschaft zum Grunde liegt. Das, was Epikur sagt, ist nicht schlechter, als was die Neueren behaupten: als ob durch Reibung der Wolken Elektricität entstehe, wie wenn Glas und Taft gerieben werden; denn Wolken sind keine harten Körper, vielmehr wird die Elektricität ja durch die Feuchtigkeit zerstreut. Mithin ist hier unsere Vorstellung ebenso leer, wie bei Epikur.

Hauptsache bei Epikur *) ist, daß er dieß besonders einschärft, eben weil das Zeugniß fehlt, nicht bei Einer Analogie stehen zu bleiben; und dieß zu behaupten, ist noch ein gutes Bewußtseyn. Auch sonst ist es ihm eben kein Ernst damit: sondern wenn der Eine diese Möglichkeit, der Andere eine andere Möglichkeit annimmt, so bewundert er den Scharfsinn des Anderen; — es hat keine Noth. Dieses ist begrifflose Weise, die nur zu allgemeinen Vorstellungen kommt. Epikur's Erklärungsweise ist von dieser Seite her der stoischen ganz entgegengesetzt. Man findet häufig von Epikur's Physik vortheilhaft gesprochen. Und wenn Physik dafür gehalten wird, sich eines Theils an die unmittelbare Erfahrung zu halten, anderen Theils in Ansehung dessen, was nicht unmittelbar erfahren werden kann, an die Anwendung Jenes nach einer Aehnlichkeit, die das nicht Erfahrene an ihm hat (Analogie): so kann Epikur in der That, wo nicht der Anfänger, doch Hauptanführer dieser Manier gehalten werden, und zwar als der, der sie dafür behauptet, daß sie das Erkennen sey. Es ist überhaupt von dieser Manier (der Philosophie Epikur's) zu sagen, daß sie gleichfalls ihre Seite hat, von der ihr ein Werth beizulegen ist. Aristoteles und die Aelteren sind a priori ausgegangen vom allgemeinen Gedanken in der Natur-Philosophie, und haben den Begriff aus ihm entwickelt; dieß ist die Eine Seite. Die andere Seite ist die nothwendige,

*) *Diog. Laërt. X*, §. 113 — 114.

daß die Erfahrung zur Allgemeinheit heraufgebildet werde, die Gesetze gefunden werden; dieß ist, daß das, was aus der abstrakten Idee folgt, zusammentrifft mit der allgemeinen Vorstellung, zu der die Erfahrung, Beobachtung heraufpräparirt ist. Das a priori ist z. B. bei Aristoteles ganz vortrefflich, aber nicht genügend, weil ihm die Seite der Verbindung, des Zusammenhangs mit der Erfahrung, Beobachtung fehlt. Dieß Zurückführen des Besonderen zum Allgemeinen ist das Finden der Gesetze, Naturkräfte u. s. f. Man kann so sagen, Epikur ist der Erfinder der empirischen Naturwissenschaft, empirischen Psychologie. Entgegengesetzt den stoischen Zwecken, Verstandesbegriffen ist Erfahrung, sinnliche Gegenwart. Dort ist abstrakter bornirter Verstand, ohne Wahrheit in sich, daher auch ohne Gegenwart und Wirklichkeit der Natur; hier diese, — Natursinn, wahrer als jene Hypothesen.

Dieselbe Wirkung, die das Entstehen der Kenntniß von Naturgesetzen u. s. f. in der modernen Welt gehabt hat, hatte auch die epikureische Philosophie in ihrem Kreise, insofern sie nämlich gegen die willkürliche Erdichtung von Ursachen gerichtet ist. Je mehr in neuerer Zeit die Menschen von den Naturgesetzen kennen lernten, je mehr verschwand der Aberglaube, das Wunderwesen, Astrologie u. s. f.; Alles dieß verbleicht durch die Kenntniß der Naturgesetze. Und bei Epikur hatte seine Manier vorzüglich diese Tendenz gegen den gedankenlosen Aberglauben der Astrologie u. s. f., — eine Manier, die ebenfalls nichts Vernünftiges, nicht im Gedanken ist, sondern gleichfalls in der Vorstellung, aber geradezu eben erdichtet, oder, wenn man will, lügt. Gegen dieß hat jene Manier die Wahrheit, wenn es auf Vorstellungen, nicht aufs Denken ankommt, sich an das Gesehene und Gehörte u. s. f. zu halten, das dem Geiste Präsente, ihm nicht Fremdartige: nicht von Dingen zu sprechen, die solche seyn sollen, die gesehen, gehört werden sollten, aber es nicht können, weil sie nur erdichtet sind. Die Wirkung der

epikureischen Philosophie zu ihrer Zeit ist also die gewesen, daß sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegengesetzt und die Menschen darüber erhoben hat.*) Alle dieß Zeug vom Vogelflug rechts oder links, daß ein Haase über den Weg läuft, daß man die Handlungsweise bestimmt aus den Eingeweiden der Thiere, oder danach, ob die Hühner lustig oder unlustig sind u. s. f., — alle diesen Aberglauben hat die epikureische Philosophie ausgerottet, indem sie nur das für wahr gelten läßt, was durch die Empfindung mittelst der Prolepsis als wahr gilt; und von ihr sind besonders die Vorstellungen ausgegangen, welche das Uebersinnliche ganz geläugnet haben.

Seine Physik wird dadurch berühmt, daß sie den Aberglauben der Astrologie, Furcht vor den Göttern verbannt hat; sie hat Aufklärung in Rücksicht auf's Physische aufgebracht. Der Aberglaube geht von unmittelbaren Erscheinungen gleich zu Gott, Engeln, Dämonen über; oder er erwartet bei endlichen Dingen andere Wirkungen als die Umstände zulassen, Ereignisse in einer höheren Weise. Diesem ist die epikurische Physik allerdings entgegen, weil sie für den Kreis des Endlichen auch beim Endlichen stehen bleibt; sie nimmt nur endliche Ursachen hinein. Das ist das sogenannte Aufgeklärte, im Felde des Endlichen stehen zu bleiben. Der Zusammenhang in anderem Endlichen, in Bedingungen, die selbst ein Bedingtes sind, wird aufgesucht (der Aberglaube geht, mit Recht oder Unrecht, gleich zu einem Höheren über); aber so sehr diese Weise in der Sphäre des Bedingten richtig ist, so nicht in anderen Sphären. Sage ich, die Elektricität kommt von Gott: so habe ich Recht, aber auch Unrecht. Ich frage nach einer Ursach im selben Felde des Bedingten. Sage ich Gott als Antwort, so ist das zu viel gesagt. Er ist die Ursach von Allem, ich will aber bestimmte Ursach, Zusammenhang dieser Erscheinung wissen; die Antwort Gott

*) *Cicero: de natura Deorum I,* 20.

paßt auf Alles. Auf der anderen Seite ist in diesem Feld selbst der Begriff schon etwas Höheres; diese höhere Betrachtungsweise, die wir bei Philosophen sahen, ist damit ganz abgeschnitten. Aberglaube fällt weg, aber auch ein in sich begründeter Zusammenhang und die Welt des Idealen.

Zu seiner Naturphilosophie gehört auch seine Vorstellung von der Seele. Was die Natur der Seele betrifft, so betrachtet Epikur diese ebenfalls als ein Ding, wie die Hypothesen unserer Zeit als Nervenfäden, gespannte Saiten oder Reihe von Kügelchen. „Die Seele besteht aus den feinsten und rundesten Atomen, noch ganz anders als das Feuer,“ — „feiner Geist, der durch die ganze Zusammenhäufung eines Körpers zerstreut ist (παρεσπαρμένον), und an der Wärme desselben Theil hat.“ (Epikur hat mithin nur einen quantitativen Unterschied festgestellt: diese feinsten Atome seyen von einem Quantum gröberer Atome umgeben, und durch diese größere Zusammenhäufung verbreitet.) — „Der Theil, der der Vernunft entbehrt, ist im Körper“ (das Lebensprincip) „zerstreut, der sich bewußte Theil (τὸ λογικόν) aber in der Brust, wie dieß aus der Freude und Traurigkeit abzunehmen ist.“ — „Sie hat viele Veränderung in sich durch die Feinheit ihrer Theile, die sich sehr schnell bewegen können; sie sympathisirt (συμπαθές) mit der übrigen Zusammenhäufung, wie wir dieß aus den Gedanken und Gemüthsbewegungen u. s. f. sehen: wenn wir deren beraubt sind, so sterben wir. Die Seele hat aber auch ihrer Seits den größten Antheil an der Empfindung; doch käme sie ihr nicht zu, wenn sie nicht von der übrigen Zusammenhäufung“ (dem übrigen Körper) „gewissermaßen bedeckt wäre,“ — ganz gedankenlose Vorstellung. „Diese übrige Zusammenhäufung, welche ihr dieß Princip verschafft, wird dadurch gegenseitig auch eines solchen Zustandes“ (Empfindung) „theilhaftig, doch nicht alles dessen, was jene besitzt; deswegen, wenn die Seele entflohen, fehlt ihr die Empfindung. Die Zusammenhäufung hat nicht in sich selbst

diese Kraft, sondern erst das Andere, mit dem sie zusammengereimt ist, giebt ihr sie; und die empfindende Bewegung kommt durch den gemeinschaftlichen Fluß und Sympathie zu Stande."*) Mit solchen Vorstellungen ist nichts zu machen. Unterbrechung des Zusammenströmens der Bilder der äußeren Dinge mit unseren Organen, als Grund des Irrthums, hat seinen Grund darin, daß die Seele aus eigenthümlichen Atomen bestehe, und die Atome durch das Leere getrennt sind. Mit solchem Geschwätz wollen wir uns nicht länger aufhalten; es sind leere Worte. Vor Epikur's philosophischen Gedanken können wir keine Achtung haben; oder vielmehr es sind gar keine Gedanken.

4. Moral.

Philosophie des Geistes. Epikur's Moral nun ist das Verschrieenste seiner Lehre (und daher auch das Interessanteste); aber man kann auch sagen, sie ist das Beste daran. Er beschreibt zwar die Seele, den Geist; das heißt aber nicht viel, es ist so nach der Analogie geschlossen, verbunden mit der Metaphysik der Atome. Das Logische in unserer Seele ist eine Zusammenhäufung von feinen Atomen: und in dieser Zusammenhäufung haben sie erst eine Kraft, Thätigkeit durch die Empfindung, d. h. durch Sympathie unter einander, d. h. durch die Gemeinschaft, die hervorkommt durch das Einströmen der Atome von Außen in sie; dieß ist eine schaale, triviale Vorstellung, die uns nicht aufhalten kann. Das Ziel der praktischen Philosophie Epikur's geht gleichfalls auf die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns, wie die stoische; und das Ziel seiner Moral ist insofern dasselbe, ist gleichfalls die Unerschütterlichkeit des Geistes, ist näher ein ungetrübter reiner Genuß seiner selbst.

Wenn wir das abstrakte Princip der Moral Epikur's betrachten, so kann das Urtheil nicht anders, als sehr unvor-

*) Diog. Laërt. X, §. 66, 63—64.

theilhaft ausfallen. Wenn nämlich die Empfindung, das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, das Kriterium seyn soll für das Rechte, Gute, Wahre, für das, was der Mensch sich zum Zweck machen soll im Leben: so ist die Moral eigentlich aufgehoben, oder das moralische Princip ist in der That ein unmoralisches; — wir glauben, aller Willkür im Handeln sey Thor und Thür geöffnet. Wird jetzt behauptet, daß das Gefühl Grund des Handelns sey („Weil ich Trieb in mir finde, so ist er Recht"), so ist dieß epikureisch. Jeder kann Anderes fühlen, derselbe in anderen Momenten anderes Gefühl haben; so kann auch bei Epikur das Handeln der einzelnen Subjektivität freigelassen werden. Allein es ist dieß wesentlich zu bemerken, wenn Epikur als Vergnügen den Zweck bestimmt: so ist dieß nur, insofern der Genuß desselben Resultat der Philosophie ist. Wenn ein Mensch weiter nichts ist, als ein gedankenloser, ausgelassener Mensch, der ebenso ohne allen Verstand sich in den Vergnügungen ersäuft, und ein liederliches Leben führt: so ist er gar nicht für einen Epikureer zu halten, oder nicht vorzustellen, daß Epikur den Zweck des Lebens hierin erfüllt sehe. Es ist schon früher bemerkt, daß allerdings zwar einer Seits die Empfindung zum Princip gemacht wird, aber daß auch damit wesentlich verbunden seyn soll der *λόγος*, die Vernunft, der Verstand, das Denken, — Ausdrücke, die jedoch hier nicht bestimmt zu unterscheiden sind. Es ist bei Epikur*) der Fall, daß, indem er das Vergnügen als Kriterium des Guten bestimmte, er gefordert hat für das Denken eine Besonnenheit (hochgebildetes Bewußtseyn), welche das Vergnügen berechnet, ob es nicht mit größerem Unangenehmen verbunden ist, und es richtig hiernach beurtheilt. Mit dem *λόγος*, der Besonnenheit, der vernünftigen Ueberlegung, mit der Berechnung dessen, was

---

*) Diog. Laërt. X, §. 144: *βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει· τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα ὁ λογισμὸς διῴκηκε, καὶ κατὰ τὸν συνεχῆ χρόνον τοῦ βίου διοικεῖ καὶ διοικήσει.*

Vergnügen macht, tritt die Reflexion ein, daß Einiges wohl unmittelbar angenehm seyn, aber doch üble Folgen haben könne;*) diese Reflexion schon bringt es mit sich, daß auf manches Vergnügen verzichtet wird. Das einzelne Vergnügen wird nur im Ganzen betrachtet: „Klugheit ist das höchste der Güter," das allein durch Philosophie zu Theil wird; — Klugheit eben nicht unmittelbar, sondern in der Beziehung auf das Ganze. „Ohne Klugheit, Tugend und Gerechtigkeit kann man nicht glücklich leben." **) Anderer Seits aber haben die Epikureer auch, indem sie das Vergnügen zum Princip machten, die Glückseligkeit, die Seligkeit des Geistes zum Princip gemacht; so daß diese Glückseligkeit auf solche Weise gesucht werden solle, daß sie ein von äußerlichen Zufälligkeiten, Zufälligkeiten der Empfindung Freies, Unabhängiges sey. Und sie haben so dasselbe Ziel, wie die Stoiker. Epikur hat zum Ziel gesetzt wieder Zustand des Weisen, die ἀταραξία, ein von Furcht und Begierde freies Sichselbstgleichundruhigbleiben des Geistes. Epikur ***) erfordert so hierzu (um von Aberglauben frei zu seyn) besonders auch physische Wissenschaft, von allen den Meinungen befreit zu seyn, die die vorzüglichste Unruhe den Menschen machen: die Meinungen von den Göttern, ihren Strafen, besonders vom Tode, †) der kein Uebel ist, denn er ist eine bloße Privation, nichts Positives. Von aller dieser Furcht und Vorstellungen der Menschen befreit, die in irgend etwas Bestimmtes ihr Wesen setzen, sucht der Weise nur das Vergnügen als etwas Allgemeines, hält nur dieß für positiv. Es begegnet sich hier das Allgemeine und Einzelne; oder das Einzelne ist in die Form der Allgemeinheit erhoben, nur im Ganzen betrachtet. Es geschieht, daß — indem materieller Weise (oder dem Inhalt nach) Epikur die Einzeln-

*) *Diog. Laërt. X*, §. 141.

**) Diog. Laërt. X, §. 132.

***) *Diog. Laërt. X*, §. 142 — 143.

†) Diog. Laërt. X, §. 125.

heit zum Princip macht, er dagegen die Allgemeinheit des Denkens auf der anderen Seite fordert — seine Philosophie mit der stoischen übereinstimmt. Der Weise bei Epikur wird mit denselben Bestimmungen (die negativ sind) geschildert, als bei den Stoikern.

Wenn man das Princip abstrakt betrachtet, so ist einer Seits das Allgemeine, das Denken, anderer Seits das Einzelne, die Empfindung; und sind die beiden Principe schlechthin einander entgegengesetzt. Die Empfindung ist aber nicht das ganze Princip der Epikureer, sondern dieß ist die durch Vernunft erworbene und nur so zu erwerbende Glückseligkeit; und so haben beide Principe dasselbe Ziel. Diogenes Laertius*) führt über diesen Gesichtspunkt an: „Es ist vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu seyn (εὐλογίστως ἀτυχεῖν), als mit Unvernunft glücklich (ἀλογίστως εὐτυχεῖν). Denn es ist besser, daß in den Handlungen das richtig Geurtheilte durch das Glück nicht recht gemacht werde (βέλτιον γὰρ τὸ κριθὲν ἐν ταῖς πράξεσι καλῶς, μὴ ὀρθωθῆναι διὰ ταύτης)," — es ist besser, daß in den Handlungen richtig geurtheilt werde, als durch das Glück begünstigt zu seyn; das richtige Urtheil ist das, was vorzuziehen ist. „Dieß habe bei Tag und Nacht in der Ueberlegung:" — der Vernunft zu folgen, richtig zu urtheilen. „Lasse durch Nichts Dich nicht aus der Ruhe der Seele bringen, daß Du wie ein Gott unter den Menschen lebst; denn es hat nichts gemein mit einem sterblichen Lebendigen der Mensch, der in todtlosen (unsterblichen) Gütern lebt."

Seneka ist als bestimmter, beschränkter Stoiker bekannt; er kommt auch auf Epikureer zu sprechen. Ein unverdächtiges Zeugniß über Epikur's Moral findet sich bei Seneka. Seneka in seiner Schrift de vita beata c. XIII. sagt: „Mein Urtheil jedoch ist, und ich sage zum Theil gegen viele meiner

*) Libr. X, §. 135.

Landsleute, daß die moralischen Gebote Epikur's ein Heiliges und Richtiges vorschreiben, und, wenn man es näher betrachtet, sogar Trauriges. Denn jenes Vergnügen geht auf etwas sehr Geringes und Dürftiges zusammen. Dasselbe Gesetz, was wir für die Tugend, schreibt er für's Vergnügen vor. Er verlangt, daß es der Natur gehorche; es ist aber sehr wenig Ueppigkeit, mit der die Natur sich befriedigt." Die Lebensweise eines Stoikers ist nicht anders beschaffen, als das Leben eines Epikureer's, der das vor Augen hat, was Epikur vorschreibt. „Wenn derjenige, welcher ein faules, und schlemmerisches und liederliches Leben führt, das Glückseligkeit nennt" und dieß Epikureismus nennt, (dabei auf Epikur sich stützt): „so sucht er nur eine gute Autorität für eine schlimme Sache, und folgt nicht einem Vergnügen, das er von Epikur hat, sondern denen, die er selbst mit herbeibringt." *) „Solche suchen nur ihre Schlechtigkeit unter dem Mantel der Philosophie zu verbergen; denn Epikur's Vergnügen ist mäßig und trocken." Auch dieser „Name," (denn „durch ihn wenden sich" Viele „dahin") ist es, welcher einer schlechten Sache gegeben wird. „Sie suchen nur einen Vorwand, eine Ausrede, einen Titel für ihre Ausschweifungen," indem sie dieß Leben epikureische Philosophie nennen. **) Wenn

*) Seneca, de vita beata c. 13: Mea quidem ista sententia est (invitis haec nostris popularibus dicam), sancta Epicurum et recta praecipere, et si propius accesseris, tristia. Voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur. Et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati. Jubet illam parere naturae. Parum est autem luxuriae, quod naturae satis est. Quid ergo est? Ille quisquis desidiosum otium et gulae ac libidinis vices felicitatem vocat, bonum malae rei quaerit auctorem, et dum illo venit, blando nomine indutus sequitur voluptatem, non quam audit, sed quam attulit etc.

**) Seneca, de vita beata c. 12: Ita non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu absconderunt, et eo concurrunt, ubi audiant laudari voluptatem. Nec aestimatur voluptas illa Epicuri, ita mehercules sentio, quam sobria ac sicca sit: sed ad nomen ipsum advolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum. — Ideoque ne resurgere quidem adolescentiae licet, cum honestus turpi desidiae titulus accessit.

nämlich das Vergnügen zum Princip gemacht wird, so wird zugleich befohlen, daß Vernunft und Besonnenheit darüber wache; und es tritt eine Berechnung ein, wo sich Vergnügen finden könne, wenn z. B. ein Vergnügen mit Gefahren, Furcht, Angst und anderem Mißvergnügen verbunden ist. So wird das, was reines und ungetrübtes Vergnügen machen könne, auf sehr Weniges reducirt. Ruhe des Gemüths in sich selbst zu erhalten, ist Epikur's Princip; und dazu gehört gerade, demjenigen und dem Vielen zu entsagen, wovon die Menschen beherrscht sind, und worin sie ihr Vergnügen finden, — frei, leicht und ruhig, ohne Unruhe und ohne Begierde zu leben.

Die Cyrenaiker haben mehr das Vergnügen als ein Einzelnes, Epikur als Mittel: „*Schmerzlosigkeit* ist Lust;" — es giebt keinen Mittelzustand.*) Zunächst kann uns einfallen, daß die Cyrenaiker dasselbe Princip gehabt haben, wie die Epikureer. Diogenes Laertius giebt den *Unterschied* jedoch so an: „Die Cyrenaiker nehmen das *Vergnügen in der Ruhe*" (τὴν ἡδονὴν, τὴν καταστηματικήν, constitutivam) „nicht auch an, sondern nur das in der Bestimmung der Bewegung," oder als etwas Affirmatives, d. h. im Genuß eines Vergnügens, es muß Etwas angenehm seyn; „er hingegen Beides, sowohl des Körpers, als der Seele." Epikur verbindet einer Seits mit der angenehmen Empfindung auch die affirmative Weise des Vergnügens, aber anderer Seits ist in seinem Principe auch das Vergnügen in Ruhe; dieses ist das Negative, dann auch innere Zufriedenheit, Ruhe des Geistes mit sich selbst. „Epikur sagt: Freiheit von Furcht und Begierde (ἀταραξία) und Mühelosigkeit (ἀπονία) sind die höchsten Vergnügen (καταστηματικαὶ ἡδοναί)," — Freiheit von Sorgen und Arbeit, kein Interesse zu haben, sich an nichts zu knüpfen, was wir in Gefahr kommen können zu verlieren. Sinnliche Vergnügen, „Freuden,

*) *Diog. Laërt. X*, §. 139.

Fröhlichkeit" (χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη, laetitia), Leidenschaften „sind Lust nur nach Bewegung (κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται);" *) und darin setzten die Cyrenaiker ihr Princip. Epikur setzte Beides, jenes aber als das Wesentliche. „Außerdem gelten den Cyrenaikern die Schmerzen des Körpers für schlimmer, als die der Seele; bei Epikur sey es aber umgekehrt." **)

Die Hauptlehren Epikur's in Rücksicht auf Moral sind in einem Briefe an Menoikeus enthalten, den Diogenes Laertius aufbewahrt hat. In einigen Stellen äußert er sich auf folgende Weise: „Weder der Jüngling muß zaudern (μελλέτω, es anstehen lassen) zu philosophiren, noch dem Greise muß es zu mühselig seyn. Denn Niemand ist weder unreif (ἄωρος) noch überreif (πάρωρος), — es ist weder zu früh für ihn, noch zu spät dazu, — daß sein Geist gesunde. Es ist sich zu bemühen um das, was das glückselige Leben macht," — daß es durch den Gedanken, durch Philosophie erkannt, gewußt wird. „Folgendes sind seine Elemente:" ***)

Zuerst, daß dafür zu halten ist, daß Gott ein unzerstörbares (ἄφθαρτον) und seliges Lebendiges ist, wie der allgemeine Glaube von ihm annimmt; und daß ihm nichts zur Unvergänglichkeit noch Seligkeit fehle. Götter aber sind, und die Erkenntniß derselben ist evident (ἐναργής). Gottlos (ἀσεβής) ist nicht der, welcher die Götter der Menge (τῶν πολλῶν) läugnet oder aufhebt, sondern welcher ihnen die Meinungen der Menge anheftet:" gottlos ist der, welcher die gemeine Ansicht des Pöbels von den Göttern annimmt. †) Unter diesem Göttlichen ist nichts Anderes verstanden, als das Allgemeine überhaupt. §. 139 fängt ohne Weiteres so an: „Was selig und

*) Diog. Laërt. X, §. 136.
**) eod. §. 137.
***) eod. §. 122 — 123.
†) eod. §. 123.

unzerstörlich ist, hat selbst keine Mühe, noch macht es deren Anderen. Daher es weder durch Zorn, noch durch Gunstbezeugungen (χάρισι) angerührt wird (συνέχεται); denn dergleichen findet nur in der Schwäche Statt. Anderswo sagt er, daß die Götter durch die Vernunft erkannt werden können (λόγῳ θεωρητοὺς εἶναι). Sie bestehen," sagt Epikur, „Theils (einige) in der *Zahl* (κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας)," — wie die Zahl, sind Zahl; d. h. ganz abstrakt vom Sinnlichen, Sichtbaren, — das Abstrakte im Sinnlichen. Wenn wir sagen, das höchste Wesen: so glauben wir weit über die epikureische Philosophie hinaus zu seyn, und sind doch in der That nicht weiter. Also die Götter sind Theils, wie die Zahlen, „Theils sind sie (andere) das vollendete Menschenförmliche" (in menschlicher Weise vollendet worden, ἀποτετελεσμένους ἀνθρωποειδῶς), „was entsteht durch die Gleichheit der Bilder (κατὰ ὁμοειδίαν) aus dem kontinuirlichen Zusammenfluß der gleichen Bilder auf Eins und dasselbe," die wir empfangen, — die ganz allgemeinen Bilder in uns. Das sind die Götter; einzeln fallen sie im Schlaf in uns. *) Dieß allgemeine Bild, ein Konkretes, das zugleich menschlich vorgestellt ist, ist dasselbe, was wir Ideal nennen; nur daß ihm hier der Ursprung so gegeben ist, daß Bilder aufeinander fallen.

Noch sind die *epikurischen Götter* zu erwähnen, wie sie einen Gedanken seiner Philosophie ausdrücken; die Stoiker hielten sich dagegen mehr an die gewöhnlichen Vorstellungen, ohne eben viel Gedanken über das Wesen Gottes zu haben; bei den Epikureern drücken sie mehr eine unmittelbare Idee des Systems aus. Sie scheinen ihm *Ideale des seligen Lebens* zu seyn. Denn der Selbstgenuß ist in seiner Konsequenz ohne Thun, weil Thun immer etwas Fremdes in sich, den Gegensatz seiner und einer Wirklichkeit, hat, und darin die Arbeit, Mühe

*) Cicero: de nat. Deorum I, 18, 38.

vielmehr Seite des Bewußtseyns der Entgegensetzung, als des Verwirklichtseyns. Götter sind Wesen des reinen unthätigen Selbstgenusses. Sie sind auch seyende Dinge, aus den feinsten Atomen bestehend, reine Seelen, die nicht mit Gröberem vermischt und daher auch der Arbeit, Mühe und den Leiden gar nicht ausgesetzt sind. In ihrem Selbstgenusse bekümmern sie sich nicht um die Angelegenheiten der Welt und der Menschen.*) Epikur fährt fort: Das Selige, Allgemeine, das Allgemeine in konkreter Gestalt, das Menschenförmliche hat weder selbst Geschäfte (πράγματα) noch Unruhe, noch ist es Anderen beschwerlich; es ist nicht zornig, noch wird es durch Gefälligkeiten, Opfer gerührt. Die Menschen müssen den Göttern Ehre erweisen, um der Vortrefflichkeit ihrer Natur und Seligkeit willen, — nicht um etwas Besonderes von ihnen zu erhalten, nicht um dieses oder jenes Vortheils willen.**)

Es ist viel über die Art gespottet worden, wie Epikur sie als körperliche, menschenähnliche Wesen darstellt. Cicero macht sich über Epikur lustig; er sagt nämlich, sie haben nur Gleichsamkörper, Gleichsamblut, Gleichsamfleisch (quasi sanguinem, carnem) u. s. f.***) Es folgt aber daraus, daß sie gleichsam nur das Ansich sind, wie wir von der Seele und den sinnlichen Dingen ein solches Gleichsamansich sahen; — Gegenstände der sinnlichen Empfindung sind das Wahre, doch haben sie ein Ansich hinter ihnen. Unser Reden von den Eigenschaften ist auch nicht besser. Gerechtigkeit, Güte soll in sensu eminentiori gemeint seyn, nicht wie bei uns, d. h. also gleichsamgerecht u. s. w.

Epikur †) läßt die Götter im leeren Raume, in den Zwischenräumen der Welt (Gedanken) wohnen, wo sie keinem Regen, Wind, Schnee und dergleichen ausgesetzt sind; — Zwi-

---

*) *Cicero: de nat. Deorum I*, 19 — 20.
**) *eod. c.* 17.
***) *eod. c.* 18.
†) *Cicero: de divinat. II*, 17; *de nat. Deor. I*, 8

schenräume, denn das Leere ist das Princip der Bewegung der Atome, die Atome=an=sich sind im Leeren. Das Erscheinende ist das Erfüllte, Kontinuirliche; aber inwendig hängt dieß so oder so zusammen. So sind die Welten Konkretionen solcher Atome, aber Konkretionen, die nur äußere Beziehungen sind. Zwischen ihnen als dem Leeren ist also auch dieß Ansich, diese Wesen, welche selbst wohl Konkretionen von Atomen sind, aber Konkretionen, die Ansich bleiben. (Doch kommt man hier nur in Verwirrung, wenn etwas Näheres bestimmt wird; denn die Konkretion macht das Sinnliche aus. Wenn die Götter auch Konkretionen wären, so doch nicht solche eigentliche Wirklichkeiten. Auf gedankenlose Weise ist eben das Allgemeine herausgehoben, das Ansich aus der Wirklichkeit nicht als die Atome, sondern selbst wieder als eine Verbindung dieser Atome; so daß diese Verbindung selbst nicht das Sinnliche ist.) Dieß sieht lächerlich aus, aber es hängt zusammen mit den genannten Unterbrechungen, und dem Verhältniß des Leeren zur Erfüllung, zum Atom. Insofern gehören also die Götter der Seite des Negativen gegen das Sinnliche an; und dieß Negative ist das Denken. Das, was Epikur so über die Götter sagt, kann man zum Theil noch sagen. Zur Bestimmung Gottes gehört zwar allerdings noch mehr Objektivität; aber daß Gott dieß Selige ist, was nur um seiner selbst willen geachtet werden soll, ist ganz richtig. Epikur schreibt dieser Erkenntniß, daß Gott das Allgemeine u. s. f. ist, Evidenz, Energie zu. — Das Erste ist also Verehrung der Götter, nicht aus Furcht oder Hoffnung.

Ein zweiter Punkt ist bei Epikur ferner die Betrachtung des Todes, des Negativen für die Existenz, für das Selbstgefühl des Menschen; man muß eine richtige Vorstellung vom Tode haben, weil dieser sonst die Ruhe trübt. Er sagt nämlich: „Alsdann gewöhne Dich an den Gedanken, daß" das Negative, „der Tod uns nichts angeht. Denn alles Gute und Uebel ist ja in der Empfindung:" auch wenn es Ataraxie, Schmerzlosig=

keit u. s. f. ist, so gehört es doch zu der Empfindung; „der Tod aber ist eine Beraubung," ein Nichtseyn, ein Aufhören „(στέρησις) der Empfindung. Darum macht denn der richtige Gedanke, daß der Tod uns nicht angeht, das Sterbliche des Lebens zum Genußvollen (ἀπολαυστόν)" — insofern also die Vorstellung des Negativen, was der Tod ist, sich nicht einmischt in das Gefühl der Lebendigkeit —, „indem dieser Gedanke" (in der Vorstellung) „nicht eine unendliche Zeit hinzusetzt, sondern die Sehnsucht nach Unsterblichkeit benimmt. Warum sollte ich mich vor Dir fürchten, o Tod. Der Tod geht uns nichts an. Denn wenn wir sind, so ist der Tod nicht da (οὐ πάρεστιν); und wenn der Tod da ist, dann sind wir nicht da. Also geht der Tod uns nichts an." *) Dieses ist richtig, in Ansehung des Unmittelbaren; es ist ein geistreicher Gedanke, die Furcht ist entfernt. Das Negative, das Nichts ist nicht hereinzubringen, festzuhalten im Leben, das positiv ist; es ist nicht sich selbst damit zu quälen. „Das Zukünftige überhaupt aber ist weder unser, noch auch nicht unser; auf daß wir nicht es erwarten als ein Solches, das seyn wird, noch auch daran verzweifeln, als ob es nicht seyn werde." **) Es geht uns nichts an, weder daß es ist, noch daß es nicht ist; wir dürfen keine Unruhe deshalb haben. Dieß ist der richtige Gedanke über die Zukunft.

Epikur geht dann auf die Triebe über. Er sagt: „Ferner ist der Gedanke zu haben, daß von den Trieben (ἐπιθυμιῶν) einige natürlich sind, andere aber leer; und von den natürlichen einige nothwendig, andere aber nur natürlich. Die nothwendigen sind Theils für die Glückseligkeit, Theils gehen sie auf die Mühelosigkeit des Körpers (τοῦ σώματος ἀοχλησίαν)," daß uns der Körper keinen Verdruß, Ungelegenheit macht, „Theils auf das Leben überhaupt." ***)

*) Diog. Laërt. X. §. 124 — 125.
**) eod. §. 127.
***) eod. loco.

„Die irrthumlose Theorie," die epikureische Philosophie, „lehrt die Wahl und Verwerfung dessen, was zur Gesundheit des Körpers und zur Ataraxie der Seele gehört oder derselben im Wege steht, indem dieß der Zweck des seligen Lebens ist," daß der Körper gesund, und die Seele ohne Unruhe, im Gleichmuthe sey. „Um deswillen thun wir" (Epikureer) „Alles, daß wir weder Schmerzen haben, noch im Geiste beunruhigt werden (ταρβῶμεν). Wenn wir dieß einmal erlangt haben, so ist aller Sturm der Seele aufgelöst, indem das Leben nicht mehr nach Etwas, dessen es bedarf, zu gehen hat, und nicht mehr ein Anderes zu suchen hat, wodurch das Gute" (der Zweck) „der Seele und des Körpers erfüllt werde." *)

„Wenn nun aber schon das Vergnügen das erste und eingeborne (σύμφυτον) Gute ist, so wählen wir darum doch nicht alles Vergnügen: sondern übergehen viele, wenn mehr Beschwerde daraus folgt, und viele Schmerzen ziehen wir sogar dem Vergnügen vor, wenn daraus ein größeres Vergnügen entsteht. — Die Mäßigung (αὐτάρκειαν, Genügsamkeit) halten wir für ein Gut, nicht um schlechthin (πάντως) das Dürftige, Geringe zu gebrauchen," wie die Cyniker, **) „sondern um uns zu begnügen, wenn wir das Viele nicht haben; — wissend, daß die den größten Genuß vom Reichlichen (πολυτελείας) haben, die desselben nicht bedürfen" (die reich sind, welche des Reichthums nicht bedürfen): „und daß, was natürlich ist, leicht zu haben, was aber leer ist, schwer zu erwerben sey, — einfache Speisen. Wenn wir also das Vergnügen uns zum Zweck machen, so sind es nicht die Genüsse der Schwelger, wie es falsch verstanden wird, sondern weder körperliche Beschwerde zu haben, noch im Geiste beunruhigt zu seyn (μήτε ἀλγεῖν κατὰ

*) Diog. Laërt. X, §. 128.
**) *Diog. Laërt. X*, §. 119.

σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν)," *) sondern der Geist soll sich selbst gleich erhalten.

„Dieses glückselige Leben (ἡδὺν βίον) verschafft uns allein die nüchterne" (richtige, besonnene) „Vernunft (νήφων λογισμός), welche die Ursachen" (den Grund) „aller Wahl und alles Verwerfens (φυγῆς) untersucht, und die Meinungen austreibt, von denen die Seele am meisten θόρυβος befängt" (befangen ist). Es ist vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu seyn, als unvernünftig glücklich zu seyn; denn es ist vorzuziehen, daß im Handeln recht geurtheilt werde, dem, daß man nur im Glück sey. So lebst Du, wie ein Gott unter den Menschen; denn der Mensch hat mit sterblichen Menschen nichts gemein, welcher in solchen Gütern lebt, als Ruhe des Geistes. „Von allem Diesen ist der Anfang und das größte Gut die Vernünftigkeit (φρόνησις), das Vortrefflichste der Philosophie; aus ihr erzeugen sich die übrigen Tugenden. Denn sie zeigen, daß man nicht glückselig leben könne ohne Verständigkeit, ohne schön (καλῶς) und gerecht (δικαίως) zu seyn: noch verständig (φρονιμῶς), schön und gerecht seyn kann ohne das Angenehme, (τοῦ ἡδέως)," **) — Theils angenehme Empfindung, Theils Schmerzlosigkeit; nur durch Verständigkeit kann das Vergnügen hervorgebracht werden. So schlimm es um das Princip Epikur's zu stehen scheint, so schlägt durch diese Umwendung, daß der vernünftige Gedanke das Leitende ist, dieses Princip in den Stoicismus um, wie Seneka auch selbst zugegeben hat.

Es kommt daher eigentlich dasselbe Resultat heraus, als bei den Stoikern; und die Epikureer machen wenigstens ebenso schöne Beschreibungen von ihrem Weisen, als diese. Den Stoikern ist das Allgemeine das Wesen, — nicht das Vergnügen, das Selbstbewußtseyn des Einzelnen als Einzelnen; aber die Wirklichkeit

---

*) Diog. Laërt. X, §. 129 — 131.

**) eod. §. 132.

dieses Selbstbewußtseyns ist ebenso ein Angenehmes. Den Epikureern ist das Vergnügen das Wesen, aber gesucht und genossen: daß es rein und unvermischt ist, verständig, ohne sich selbst zu zerstören, durch größere Uebel, — im Ganzen betrachtet wird, d. h. selbst als etwas Allgemeines. Nur hat die epikureische Darstellung des Weisen *) einen Charakter von größerer Milde, er richtet sich mehr nach den eingeführten Gesetzen; da hingegen der stoische Weise sich nichts aus diesen macht. Der epikureische Weise trotzt weniger als der stoische, weil der stoische vom Gedanken der Selbstständigkeit ausgeht, die sich negirend, thätig verhält; die Epikureer hingegen vom Gedanken des Seyns, der sich mehr gefallen läßt, und nicht sowohl diese Thätigkeit nach Außen, als vielmehr die Ruhe sucht. Sein Zweck ist die *ἀταραξία* des Geistes, eine Ruhe, die aber nicht durch Stumpfheit, sondern durch die höchste Bildung des Geistes erworben wird. Der Inhalt der epikureischen Philosophie, das Ganze, der Zweck ist ein Hohes, und ist dem Zweck der stoischen Philosophie hiernach ganz parallel.

Es ist schon erinnert, daß seine Schüler sich nicht ausgezeichnet; denn die Auszeichnung hätte eben darin bestehen müssen, weiter zu gehen als Epikur. Dieß Weitergehen eben wäre ein Verfallen in's Begreifen gewesen, was nur das epikureische System verwirrt hätte; denn das Gedankenlose wird durch den Begriff verwirrt, und diese Gedankenlosigkeit ist eben zum Princip gemacht. Sie ist nicht selbst gedankenlos, sondern der Gedanke wird eben gebraucht, den Gedanken abzuhalten, verhält sich negativ gegen sich selbst; und dieß ist die philosophische Thätigkeit des Epikur, eben sich aus dem Begriffe, der das Sinnliche verwirrt, es sich herzustellen und es festzuhalten.

Das stoische und das epikureische System sind sich entgegengesetzt, aber jedes ist einseitig, und daher beide Dogmatismen

*) *Diog. Laërt. X*, §. 117 — 121.

nach der Nothwendigkeit des Begriffs inkonsequent gegen sich, d. h. das entgegengesetzte Princip an ihnen zu haben. α) Die Stoiker nehmen den Inhalt ihres Denkens aus dem Seyn, dem Sinnlichen, fordern, daß das Denken Denken eines Seyenden ist: β) umgekehrt die Epikureer erweitern ihre Einzelnheit des Seyns zu den Atomen, denn sie sind nur Gedankendinge, und zum Vergnügen als einem Allgemeinen; — nach ihrem Principe aber genommen, wissen sie sich als Bestimmte gegen einander. Gegen diese einseitigen Principien ist nun ihre negative Mitte der Begriff, der solche fixirte Bestimmtheiten, Extreme der Bestimmung aufhebt, und sie, die nur als entgegengesetzt sind, in Bewegung und Auflösung setzt.

Diese Bewegung des Begriffs, die Wiederherstellung der Dialektik — gegen diese einseitigen Principien des abstrakten Denkens und der Empfindung — zunächst als negativ sehen wir nun Theils in der neuen Akademie, Theils in den Skeptikern. Schon die Stoiker, als ihr Princip im Denken habend, bildeten die Dialektik aus, aber, wie gesehen, als eine gemeine Logik, der die Form der Einfachheit für den Begriff gilt, nicht als solcher, der das Negative an ihm darstellt und die Bestimmtheiten, die in jene Einfachheit aufgenommen werden, auflöst. Es ist eine höhere Erscheinung des Begriffs des dialektischen Wesens, das sich nicht nur an das sinnliche Seyn wendet, sondern an die bestimmten Begriffe, und den Gegensatz des Begriffs und des Seyns, als des Denkens und Seyns, zum Bewußtseyn bringt; und das Allgemeine nicht als einfache Idee, eine Allgemeinheit ausspricht, sondern worin Alles ins Bewußtseyn zurücktritt als wesentliches Moment des Wesens.

Mit dem Skepticismus will ich zugleich die neuakademische Philosophie verbinden. Im Skepticismus haben wir ein Aufheben der beiden bisher behandelten Einseitigkeiten, aber dieses Negative, welches nur negativ bleibt, und nicht zu etwas Affirmativem umzuschlagen weiß. Außerdem haben wir noch zwe

Formen des Gegensatzes besonders gegen den Stoicismus, welche besonders aus der Akademie hervorgingen, zu behandeln.

C. Die neue Akademie.

Dem stoischen und epikureischen Dogmatismus tritt zunächst die **neue Akademie** gegenüber. Sie ist eine Fortsetzung der Akademie Plato's. Die Nachfolger des Plato theilt man *) in alte, mittlere und neuere Akademie, dann vierte, auch fünfte (neueste). Am merkwürdigsten ist **Arkesilaus** und **Karneades**. Die mittlere Akademie wird dem Arkesilaus zugeschrieben, die neuere enthält die Gedanken des Karneades. Ich bemerke, daß man bei Einigen Karneades als den Stifter der neuen Akademie aufgeführt findet, und dann Arkesilaus als den Stifter der mittleren Akademie, — eine Unterscheidung, die nichts heißt. Beide sind mit dem Skepticismus nahe verwandt, und die Skeptiker haben selbst oft Mühe, den Skepticismus zu unterscheiden von dem akademischen Princip. Der Skepticismus hat Beide schon als Skeptiker genommen, doch noch mit einem Unterschiede von der Reinheit des Skepticismus, der freilich sehr formell ist, und wenig besagen will, den aber doch die so subtilen Skeptiker allerdings aufgefaßt haben. Oft besteht der Unterschied nur in Wortbestimmungen, in ganz äußerlichen Unterschieden.

Das **Allgemeine** der Akademiker ist, daß sie die Wahrheit als eine subjektive Ueberzeugung des Selbstbewußtseyns aussprechen; was mit dem subjektiven Idealismus neuerer Zeit übereinkommt. Die Wahrheit, insofern sie nur eine subjektive Ueberzeugung ist, ist daher von den Neuakademikern nur **Wahrscheinlichkeit** genannt worden. Sie sind Fortsetzung von Plato, und so Platoniker. Sie bleiben aber nicht bei dem platonischen Standpunkt stehen, und konnten es nicht. Plato blieb,

*) *Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c.* 33, §. 220.

wie wir oben sahen, in der abstrakten Idee stehen: Das Große allein in der Philosophie ist, das Unendliche und Endliche zu verknüpfen. Die Ideen Plato's sind angenommen vom Bedürfniß der Vernunft, dem Enthusiasmus des Wahren; sie sind aber in sich das Bewegungslose, das Allgemeine. Aristoteles fordert Entelechie, sich in sich bestimmende Thätigkeit. Das Bedürfniß der Wissenschaftlichkeit der Begründung hat nothwendig über diese Weise des Platon hinausführen müssen. Die Akademiker verhielten sich negativ gegen Stoiker und Epikureer, die eben das Bedürfniß der Wissenschaft hatten, das Plato noch nicht kannte, dem Allgemeinen der Idee Inhalt zu geben, die bestimmte Bestimmtheit zu fassen. Plato geht im Timäus z. B. ins Bestimmte, organische Leben, wird aber unendlich trivial und ganz unspekulativ, — Aristoteles ganz anders. Plato's Ideen oder Allgemeinen wurden durch das Denken aus ihrer Ruhe gerissen, — dieser Allgemeinheit, worin es sich nicht als Selbstbewußtseyn erkannt hat. Das Selbstbewußtseyn trat ihnen mit größeren Ansprüchen gegenüber, die Wirklichkeit überhaupt machte sich gegen die Allgemeinheit geltend; und die Ruhe der Idee mußte in die Bewegung des Denkens übergehen.

Den Zusammenhang mit der platonischen Philosophie sehen wir leicht darin, wenn wir uns erinnern, daß bei Plato die Idee, und zwar die Idee der Allgemeinheit, das Princip gewesen ist. Die Folgenden haben sich besonders an diese Allgemeinheit gehalten: und mit dieser haben sie auch die platonische Dialektik verbunden, — eine Dialektik, die darauf gegangen ist, das Allgemeine als solches zu behaupten, und das Bestimmte, Besondere als nichtig aufzuzeigen. Eine solche Dialektik läßt nichts übrig, als die abstrakte Allgemeinheit. Die Ausbildung des Konkreten ist zum Theil bei Plato nicht weit gegangen; seine Dialektik hat sehr häufig nur ein negatives Resultat, wodurch die Bestimmungen nur aufgehoben werden, — es bleibt im Ganzen seine Idee mehr bei der Form der Allgemeinheit stehen. Die

Neuakademiker haben nun überhaupt diese Stellung gehabt, dialektisch zu verfahren gegen die Bestimmtheit der Stoiker und Epikureer; und sie haben damit, insofern von Wahrheit die Rede ist, nur Wahrscheinlichkeit und subjektive Ueberzeugung gelten lassen. Wir haben gesehen, daß die stoische und epikureische Philosophie beide darauf gehen, für das Princip, für das Kriterium der Wahrheit ein Bestimmtes zu machen; so daß dieß Kriterium ein Konkretes seyn soll. Bei den Stoikern ist es die kataleptische Phantasie, eine Vorstellung, ein bestimmter Inhalt; aber so, daß der Inhalt auch gedacht, begriffen, ein Gedanke ist, der zugleich inhaltsvoll ist. Dieß ist das Konkrete, ein Zusammenknüpfen von Inhalt und Gedanken, was jedoch selbst noch formell bleibt. Gegen dieß Konkrete wendet sich nun die Dialektik der Neuakademiker.

1. Arkesilaus.

Arkesilaus hat an der Abstraktion der Idee gegen Kriterium festgehalten. In der platonischen Idee, d. i. Timäus und Dialektik, lag eine ganz andere Quelle für das Konkrete; aber diese wurde erst von den Neuplatonikern aufgenommen. Arkesilaus war fest im Abstrakten, — diese Epoche eine Kluft. Der Gegensatz gegen die Dogmatiker kommt bei Arkesilaus nicht von der Dialektik der Skeptiker her, sondern von dem Festhalten an der Abstraktion.

Arkesilaus ist also der Stifter der mittleren Akademie; er ist aus Pitane in Aeolien, in der 116. Olympiade (318 v. Chr.) geboren, ein Zeitgenosse Epikur's und Zeno's.*) Er gehörte der Akademie an; aber der Geist der Zeiten, die fortschreitende Ausbildung der Philosophie erlaubte nicht mehr die Einfachheit der platonischen Manier. Er besaß ein ansehnliches Vermö-

---

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 28; *Bruck. Hist. crit. phil. T. I*, *p.* 746; *Tennemann*, *B. IV*, *S.* 443.

gen,*) und widmete sich ganz den Studien, die für die Bildung eines edlen Griechen erfordert wurden: Beredsamkeit, Dichtkunst, Musik, Mathematik u. s. f.; — vorzüglich der ersteren. Er kam nach Athen, besonders um sich in der Beredsamkeit zu üben, lernte hier die Philosophie kennen und lebte fortan nur für dieselbe; hatte Umgang mit Theophrast, Zeno u. s. w., — man streitet, ob er auch den Pyrrho hörte.**) Arkesilaus, vertraut mit aller Philosophie der damaligen Zeit, war von seinen Zeitgenossen überhaupt als ein ebenso edler Mann, als feiner und scharfsinniger Philosoph berühmt, — ohne Stolz, erkannte das Verdienst Anderer an.***) Er lebte in Athen; und er (und die Neuakademiker) hatte am Stoicismus und Epikureismus seinen Gegensatz, mit denen sie sich viel zu schaffen machten. Die Richtung geht darauf, was das Kriterium der Wahrheit sey. Gegen die Stoiker richtete sich insbesondere die Akademie, und namentlich Arkesilaus. Er bekleidete den Lehrstuhl in der Akademie, und war so ein Nachfolger Plato's. Nach dem Tode des Krates (des Nachfolgers von Speusipp) hatte Sosikrates die Lehrstelle in der Akademie eingenommen, welcher letztere sie indeß freiwillig dem Arkesilaus wegen seiner Ueberlegenheit an Talent und Philosophie überließ.†) Diesem Lehramte stand er bis an seinen Tod mit Ruhm und Beifall vor. (Seine Manier ist die Disputir-Methode.)††) Er starb Ol. 134, 4 (244 v. Chr.), 74 Jahr alt.†††) Welche Bewandtniß es übrigens mit diesem Uebergehen der Lehrstühle auf Andere gehabt habe, ist uns unbekannt. „Eine artige Antwort von ihm wird erzählt, darauf, daß ihm Jemand die Bemerkung machte,

---

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 38.
**) *Diog. Laërt. IV*, §. 29—33; *Brucker l. l.*
***) *Diog. Laërt. IV*, §. 37, 42, 44.
†) *eod.* §. 32.
††) *Diog. Laërt. IV*, §. 28, 36; *Cicero: de finib. II*, 1.
†††) *Diog. Laërt. IV*, §. 44; *Tennemann B. IV*, *S.* 443.

von den anderen Philosophen gehen so Viele zu den Epikureern über, kein Beispiel sey aber bekannt, daß Einer von dem epikurischen Systeme zu einem anderen übergetreten. Arkesilaus gab zur Antwort: Die Männer können wohl Kastraten, aber die Kastraten nicht wieder Männer werden." *)

Von seiner Philosophie sind uns die Haupt-Momente besonders durch Cicero in den Academicae Quaestiones aufbewahrt, mehr aber noch dient uns Sextus Empirikus als Quelle; der letztere ist gründlicher, bestimmter, philosophischer und systematischer.

a. Seine Philosophie ist uns insbesondere als Dialektik gegen den Stoicismus bekannt, und ihr Resultat, das Haupt-Princip des Arkesilaus ist so ausgedrückt: „Der Weise müsse seinen Beifall, seine Zustimmung zurückhalten," **) (ἐποχή). Es ist dieß dasselbe Princip, was die Skeptiker hatten; auf der anderen Seite hängt es mit dem der Stoiker auf folgende Weise zusammen. Es scheint dieser Ausdruck nämlich zunächst in Beziehung auf die stoische Philosophie zu gehen, der die Wahrheit darin besteht, daß das Denken irgend einem Seyenden seinen Beifall giebt, oder es zu einem Gedachten macht. Sie hatte zum Grundsatz: Das Wahre ist eine Vorstellung, ein Inhalt, dem das Denken seine Zustimmung gegeben hat; die kataleptische Phantasie ist eine Verbindung des Inhalts mit dem Denken, das ihn für den seinigen erklärt. Gegen dieß Konkrete vornehmlich ist es, daß die Neuakademiker sich gerichtet haben. Unsere Vorstellungen, Grundsätze, Gedanken sind allerdings so beschaffen, daß sie einen Inhalt haben, durch ihn sind, und zugleich so, daß dieser Inhalt in die Form des Denkens aufgenommen ist; der Inhalt erscheint als Inhalt verschieden von dem Denken, und die Verbindung macht den Gedanken, das

---

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 43.

**) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 232: περὶ πάντων ἐπέχει. *Diog. Laërt. IV*, §. 32.

Konkrete. Was dadurch wird, ist dieß, daß irgend ein bestimmter Inhalt ins Denken aufgenommen und dieser für das Wahre ausgesagt wird. Allein Arkesilaus sah diese Konsequenz ein; und sein Ausdruck, der Beifall müsse zurückgehalten werden, heißt also so viel: Durch dieses Aufnehmen komme keine Wahrheit zu Stande, — was richtig ist, — Erscheinung, nicht Thatsache als Seyn. Die Stoiker hatten in der kataleptischen Phantasie ihr Princip gesetzt; dagegen ist Arkesilaus, welcher verlangt, daß man Vorstellung und Gedanken getrennt halte, und nicht vereinige. Daß dieser Inhalt des Bewußtseyns ein solch' Konkretes ist, hat Arkesilaus wohl zugegeben, darüber ist keine Frage; nur hat er behauptet, es komme dadurch nicht Wahrheit zu Stande, sondern diese Verbindung gebe nur gute Gründe, nicht das, was er Wahrheit nennt. Was dadurch gesetzt ist, ist nur eine Einsicht mit einem guten Grunde. Was Arkesilaus übrig läßt, ist, daß nur Einsicht mit einem guten Grunde möglich sey; Wahrscheinlichkeit wird dieß ausgedrückt, aber nicht ganz passend, — Gedachtes, durch die Form des Denkens, ein Allgemeines, aber es ist so nur formell Allgemeines, nicht absolute Wahrheit. Sextus *) drückt dieß bestimmt aus, daß „Arkesilaus die Zurückhaltung des Beifalls, die sich auf Theile bezieht, für ein Gut, die Zustimmungen aber zu Theilen für ein Uebel erklärt habe," — weil sie nur Theile betreffen.

Wie aber hing dieß Princip mit der platonischen Lehre zusammen? Es könnte, der platonischen Dialektik ähnlich, eine dialektische Haltung seyn, die zu nichts Affirmativem fortginge, wie selbst in vielen Dialogen des Platon bloß Verwirrung der Zweck ist. Aber bei Platon ist doch auch das Affirmative wesentlich, so daß dieses aus der Dialektik selber resultire; und dieß ist auch nicht der Ausgangspunkt von jenem Princip des Arke-

*) Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 233: ἀγαθὰ μὲν εἶναι τὰς κατὰ μέρος ἐποχάς, κακὰ δὲ τὰς κατὰ μέρος συγκαταθέσεις.

silaus. Wir haben bei Platon vielmehr die Idee, die Gattung, das Allgemeine gefunden. Nun aber ist in dieser ganzen Zeit die Richtung zum abstrakten Auffassen; und wie sich dieß in der stoischen und epikureischen Philosophie zeigte, so hat es sich auch auf die platonische Idee ausgedehnt, und sie zur Verstandesform herabgesetzt. Daß von Platon wieder das Konkrete aufgefaßt ist, werden wir später bei den Neuplatonikern sehen, von denen die Einheit des platonischen und aristotelischen Principes wesentlich erkannt ist. Der Stoiker machte nun wohl das Denken zum Princip, aber das Denken sollte Kriterium werden, d. h. ein bestimmendes Princip; mithin sollte es eine Vorstellung, einen Inhalt in sich aufnehmen. Will man aber das Denken so als ein Allgemeines festhalten, so kann es nicht zu einem Kriterium kommen, und das ist der Sinn des Arkesilaus; der Weise müsse beim Allgemeinen stehen bleiben, nicht aber zum Bestimmten fortgehen, so daß dieses Bestimmte das Wahre sey.

Die bestimmtere Entwickelung, die uns nur im Gegensatze gegen die Stoiker aufbewahrt ist, giebt Sextus *) so an: „Er habe gegen die Stoiker behauptet, daß Alles unbegreiflich sey (ἀκατάληπτα);" — gegen das stoische Begreifen, Auffassen durch das Denken. Bei ihnen ist Begriffe, Vorstellung, kataleptische Phantasie die Hauptsache; diese hat Arkesilaus bekämpft. Die im Denken aufgefaßte Vorstellung, die kataleptische Phantasie, war Jenen das konkrete Wahre. Näher griff Arkesilaus die Stoiker an: Aber „sie selbst sagen, die gedachte Vorstellung (καταληπτικὴ φαντασία) ist" eben so „die Mitte, die dem bloßen Meinen so gut, als dem Wissen, dem Weisen, gemeinschaftlich zukommen kann; sie ist als das Wahre das, woraus die Meinung und das Wissen unterschieden wird," — der Inhalt ist derselbe, die Form macht allen Unterschied. Denn das Wissen soll ein entwickeltes Bewußtseyn aus Gründen überhaupt seyn; aber diese

*) adv. Mathem. VII, §. 150 sqq.

Gründe sind selbst nichts weiter, als solches im Denken aufgefaßtes Seyn, — und so eins ist Weisen und Thoren gemeinsam, und eine andere Grundlage giebt es nicht: oder eben jene Mitte ist der Richter zwischen bloßem Meinen und Wissen, — das Kriterium zwischen dem unmittelbaren Wissen, der Empfindung, und dem abstrakten Denken. Arkesilaus argumentirte so:

α. „Sie ist also entweder im Weisen oder im Thoren, in Jenem Wissen, in Diesem Meinung; wenn sie in Beiden das Gemeinschaftliche ist, bleibt ihr nichts, als der leere Name übrig." Es ist in Beiden dasselbe, und doch sollen sie in Beziehung auf die Wahrheit als Weise und Unweise unterschieden seyn. Oder alle Beide haben Gedanken, darin daß es Gedanken sind, liegt die Wahrheit; aber der Weise sollte etwas Unterschiedenes haben, seine Gründe sind eben wieder solche Gedanken, als der Thor hat. Der Weise hat keine eigenthümliche besondere Wahrheit. Der Weise unterscheidet das Gedachte von dem Nichtgedachten: Das Wahre ist, weil es gedacht ist. Die Meinung hat kein Bewußtseyn über diesen Unterschied, daher auch kein Kriterium, vermischt Beides durch einander; Gedachtes gilt für wahr so gut als Vorgestelltes, oder auch für unwahr.*) Hierauf nachher. Wenn nun, sagt Arkesilaus, diese Vorstellung dem Thoren, wie dem Weisen, das Wahre ist, so ist sie nicht das Wahre. Dann sagten die Stoiker, die Phantasie ist aus Gründen wahr. Aber jene Gründe sind selbst kataleptische Phantasie, sagt Arkesilaus; diese wird zum Richter zwischen Meinen und Wissen aufgestellt, während sie Beiden gemeinschaftlich ist. Der Weise und der Thor haben Beide Vorstellungen; sie sollen nun etwas Verschiedenes haben, — aber die Gründe des Weisen sind solche Gedanken, die auch der Unweise hat. Diese Mitte komme ebensogut dem Thoren als dem Weisen zu, sie könne ebensogut Irrthum seyn als Wahrheit.

*) cf. Ciceron. acad. Quaest. IV, 24: neque enim falsum percipi posse, neque verum, si esset tale, quale vel falsum.

Das Wissen, das entwickelte denkende Bewußtseyn ist nur ein Bewußtseyn aus Gründen; und die eigentliche Wissenschaft stellen die Stoiker daher über die kataleptische Phantasie. Arkesilaus sagt nun, diese Gründe, diese kataleptische Phantasie ist für sich eine Vorstellung, ein Grundsatz, ein Inhalt überhaupt; diesen entwickelt die Wissenschaft, so daß er durch ein Anderes vermittelt vorgestellt wird, und dieß ist sein Grund. Diese Gründe aber sind nichts als solche kataleptische Phantasie, so ein durchs Denken aufgefaßter Inhalt. Diese Mitte bleibt also immer der Richter zwischen Vernunft und Meinung; und der Weise hat so nichts zum Kriterium, als was der Thor auch hat.

β. Weiter macht Arkesilaus die Unterschiede geltend, die besonders in neuerer Zeit hervorgehoben werden, und auf die gefußt wird. „Das Begreifen (denkende Fassen) soll ferner das Moment des Begriffs in der begriffenen Vorstellung seyn; wenn sie eine solche Zustimmung ist, so ist sie nicht."

„Denn *αα*) die Zustimmung" des Weisen „geht nicht auf eine Vorstellung (*φαντασία*), Bild, sondern" muß „auf einen Grund" als solchen gehen. Und ein solcher absoluter Grund ist nur ein Axiom; „denn nur gegen Axiome findet diese Zustimmung" des Denkens „Statt." Das ist gut; darin liegt der Gegensatz gegen die moderne Welt. — Entwickelter so: Das Axiom ist reiner Gedanke. Denken ist das Subjektive. Es stimmt zu. Wem stimmt es zu? Das Denken ist das Zustimmende einem Seyenden (Vorgestellten, — dasselbe). Das Konkrete, die kataleptische Phantasie soll seyn eine Vorstellung, der das Denken seine Zustimmung gegeben hat. Dieß geht auf einen Gedanken, und es ist nur ein Gedanke, dem es sich gemäß findet; nur ein allgemeines Axiom ist solcher Zustimmung fähig — d. h. überhaupt wieder ein Gedanke —, in ihm findet es sich. Dann haben wir nur den Gedanken, nicht das Denken mit einem bestimmten Inhalte; dieser Inhalt ist ein Seyendes, ein Inhalt, der noch nicht, als solcher, Gedanke ist,

noch nicht ins Denken aufgenommen ist. Der Phantasie kann es aber nicht zustimmen. Denn dieß Seyende, Vorgestellte oder Bild ist sinnlich, ist etwas Anderes als das Denken, ein ihm Fremdes; es kann also dem Denken nicht zustimmen. Sondern Axiome sind nur Abstrakte; also nur einem Axiom, Grundsatz, einem Allgemeinen kann das Denken zustimmen, d. h. dem unmittelbar reinen Gedanken als solchen. Davon verschieden ist die Phantasie, das Einzelne. Das Denken kann nicht seinem Verschiedenen zustimmen; im Gegentheil hält es sich entfernt von diesem, weil es ein ihm Fremdes ist. — Dieß ist ein Gedanke, der das Innere, Wesen der Sache trifft. Arkesilaus macht also hier denselben berühmten Unterschied, der in der neueren Zeit als der Gegensatz von Denken und Seyn, Idealität und Realität, Subjektivem und Objektivem mit so großer Wichtigkeit wieder aufgetreten ist. Die Dinge sind Anderes, als Ich. Wie kann ich zu den Dingen kommen? Das Denken ist selbstthätiges Bestimmen eines Inhalts, als Allgemeinen; ein gegebener Inhalt ist aber Einzelnes, einem solchen kann man nicht zustimmen. Das Eine ist hier, das Andere jenseits, — Subjektives und Objektives, was nicht zu einander kommen kann. Um diesen Punkt hat sich eine Zeit lang die ganze Bildung der modernen Philosophie gedreht. Es ist wichtig, ein Bewußtseyn über diesen Unterschied zu haben, und dieß Bewußtseyn gegen das Princip der Stoiker geltend zu machen. Ueber diese Einheit des Gedankens und der Realität war es, daß die Stoiker hätten Rechenschaft zu geben gehabt; was sie nicht thaten, was überhaupt im Alterthum nicht geschah. Denn diese haben nicht gezeigt, daß das Subjektive des Denkens und das Objektive in ihrer Verschiedenheit wesentlich dieß sind, in einander überzugehen, sich identisch zu setzen; was sich schon als Anfang in abstrakter Weise bei Plato findet. Die Einheit des Denkens und der Phantasie ist eben das Schwierige; ist also das Denken, als solches, Princip, so ist es abstrakt. Die stoi-

sche Logik ist bloß formell geblieben; das Gelangen zu einem Inhalt hat nicht aufgezeigt werden können. Das Weitere würde nun den Beweis betreffen, daß solch' objektiver Inhalt und das subjektive Denken identisch sind, und diese Identität ihre Wahrheit ist. Denken und Seyn sind aber selbst solche Abstrakta, und man kann sich darin lange herumtreiben, ohne zu einer Bestimmtheit zu gelangen. Diese Einheit des Allgemeinen und Besonderen kann also nicht Kriterium seyn. Bei den Stoikern erscheint die kataleptische Phantasie als unmittelbar behauptet; es ist ein Konkretes, aber nicht gezeigt, daß es das Wahre dieser Unterschiedenen ist. Gegen dieß unmittelbar angenommene Konkrete ist die Behauptung der Differenz Beider ganz konsequent. Es ist dieselbe Gedankenform, die wir auch noch heute finden.

Die begriffene Vorstellung soll das Wahre seyn. Arkesilaus sagt aber: „ββ) es giebt keine begriffene Vorstellung, die nicht auch falsch wäre, wie aus Vielem und Mancherlei bestätigt wird," — wie die Stoiker selbst sagen, daß die kataleptische Phantasie wahr und falsch seyn könne. Ueberhaupt bestimmter Inhalt hat sein Gegentheil an einem bestimmten, der ebenso als gedachter wahr seyn müßte; was sich zerstört. Darin besteht das bewußtlose Herumtreiben in solchen Gedanken, Gründen, die nicht als Idee, als Einheit Entgegengesetzter aufgefaßt werden, sondern in Einem der Entgegengesetzten dieß behaupten, und ebensogut auch das Gegentheil. Er hielt den Stoikern entgegen, daß die gedachte Vorstellung, ihr Princip, ebensogut etwas Wahres als Falsches seyn könne, und den Widerspruch in sich enthalte, daß sie das Denken eines Andern seyn solle, das Denken aber nur sich selbst denken könne. Das Wahre der Welt ist eben anders, ist *νοῦς*, ist das Gesetz, das Allgemeine, was als solches für den Gedanken. Arkesilaus sagt, der Hauptinhalt unseres Bewußtseyns sind solche Gründe, aber sie sind so nicht das Wahre; sie sind konkret, das Regierende, aber es ist

nicht bewiesen, daß es das Wahre ist. Denn solche Vorstellungen sind das, was den Thoren und den Weisen, d. h. dem Wissen und der Meinung, zukommt, d. h. was ein Wahres oder Nichtwahres seyn kann. Es sind Gründe; sie sind relativ das Letzte für einen Inhalt, aber nicht an und für sich das Letzte. Sie können angesehen werden für gute Gründe, für Wahrscheinlichkeit, wie die Akademiker es ausdrücken; aber sie sind nicht das wahrhaft Letzte. Dieses ist ein großes Bewußtseyn, welches Arkesilaus hatte. Weil aber so keine Einheit herauskommen kann, so zieht er dann eben daraus den Schluß: „Es folgt hieraus, daß der Weise seine Zustimmung zurückhalten muß," — d. h. nicht eben so, daß er nicht denken soll, sondern er müsse dieß Gedachte darum nicht als wahr ansehen; „sofern er so begreift, wie die Stoiker, und dieß für wahr nimmt, weil es ein Gedachtes ist, ist er nur in der Meinung." Das hören wir auch noch jetzt: Man denke, aber komme dadurch nicht zur Wahrheit; sie bleibe jenseits.

b. Arkesilaus *) in Bezug auf das Praktische sagt, daß dadurch die Regel des Handelns nicht aufgehoben werde: „Die Regel des Handelns ist nicht möglich ohne Bestimmung von Etwas als Wahr oder Falsch," — ohne Etwas für Recht u. s. f. anzuerkennen; „und der Zweck des Lebens, Glückseligkeit, werde nur durch sie erreicht, durch solche Gründe bestimmt. Wer seinen Beifall aufhält, richtet sich in dem, was zu thun und zu lassen ist, nach dem (Wahrscheinlichen), was einen guten Grund hat (εὔλογον)," — als die subjektiv überzeugende Vorstellung „zur Führung des Lebens." Das ist richtig, daß der gute Grund nicht zur Wahrheit hinreicht. „Die Glückseligkeit wird durch die Klugheit (durch den Verstand, Vernunft) hervorgebracht, und das verständige Betragen bewegt sich in gehörigem, rechtem Thun (κατορθώμασι);

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 158.

recht gethan ist, was eine gut gegründete Rechtfertigung erlaubt," so daß es doch wie Wahres erscheint. „Wer also auf das Wohlbegründete achtet, wird recht thun und glücklich seyn;" dazu aber gehört Bildung, verständiges Denken. Er bleibt bei diesem Unbestimmten stehen: Subjektivität der Ueberzeugung, Wahrscheinlichkeit, durch gute Gründe gerechtfertigt. Wir sehen also, daß in Ansehung des Positiven Arkesilaus überhaupt nicht weiter kommt, als die Stoiker; die Form ist anders. Arkesilaus sagt dasselbe, was die Stoiker, nur daß, was die Stoiker als Wahr ausdrücken, Arkesilaus gut begründet nennt. Im Ganzen hatte er ein höheres Bewußtseyn, als die Stoiker: Es soll jenes Begründete nicht die Bedeutung haben eines an sich Seyenden, sondern nur für im Bewußtseyn, weniger als das Ansich, — daß es nur eine relative Wahrheit enthalte, absolut wesentlich das Moment des Bewußtseyns an ihm hat.

2. Karneades.

Gleich berühmt ward Karneades, einer der Nachfolger des Arkesilaus in der Akademie, lebte jedoch bedeutend später. Er war Ol. 141, 3 (217 v. Chr.) in Cyrene geboren und starb Ol. 162, 4 (132 v. Chr.), 85,*) — oder 90 Jahre alt.**) Er lebte in Athen, und ist auch dadurch geschichtlich, daß er, wie schon erwähnt, von den Atheniensern mit noch zwei Philosophen nach Rom als Gesandter geschickt wurde. Es war von der Akademie Karneades, von den Stoikern Diogenes, und von den Peripatetikern Kritolaus, welche im Jahre 598 a. u. c. (156 v. Chr. Geburt) zur Zeit des älteren Cato nach Rom kamen. Die Römer haben sich so in Rom selbst mit der griechischen Philosophie bekannt gemacht; jene Philosophen hielten dort Vorträge und Reden. Karneades' Scharfsinn, Beredsamkeit und die Macht des Beweises, und sein großer Ruhm erweckten viel

*) *Diog. Laërt. IV*, §. 62, 65; Tennemann B. IV, S. 334, 443—444.
**) *Cicero: acad. Quaest. II*, 6; *Valer. Maxim. VIII*, 7, *ext.* 5.

Aufmerksamkeit und großen Beifall in Rom. Hier hielt er nach der Weise der Akademiker zwei Reden über die Gerechtigkeit: die eine für die Gerechtigkeit, die andere gegen die Gerechtigkeit. Worauf im Allgemeinen Beides beruhte, erhellt leicht: In der Rechtfertigung der Gerechtigkeit setzte er das Allgemeine als Princip; in der Richtigkeit derselben aber machte er das Princip der Einzelnheit, des Eigennutzes geltend. Den jungen Römern, welche eben den Gegensatz des Begriffs wenig kannten, war dieß etwas Neues: sie hatten keine Vorstellung von dergleichen Wendungen des Gedankens, sie wurden sehr dadurch angezogen, bald davon eingenommen; und Karneades' Vorträge hatten vielen Zulauf. Aber die alten Römer, besonders der ältere Cato (Censorius), der damals noch lebte, sahen es sehr ungern, und eiferten sehr dagegen, weil die Jugend dadurch von der Festigkeit der Vorstellungen und Tugenden, die in Rom galten, abgebracht wurde. Wie das Uebel um sich griff, machte Cajus Acilius den Vorschlag im Senate, alle Philosophen aus der Stadt zu verbannen, worunter natürlich, auch ohne namentlich genannt zu seyn, auch jene drei Gesandten begriffen waren. Der alte Cato aber bewog den Senat, die Geschäfte mit den Gesandten auf's Schleunigste abzumachen, — daß sie wieder fortkämen, daß sie wieder in ihre Schulen kämen, und ferner nur die Söhne der Hellenen unterwiesen, die römischen Jünglinge aber auf ihre Gesetze und die Obrigkeiten, wie vorher, hörten, und aus dem Umgange der Senatoren Weisheit lernten. *) Aber dieß Verderben — das Verlangen der Erkenntniß — läßt sich nicht abhalten, so wenig als im Paradiese; die Erkenntniß, welche nothwendiges Moment in der Bildung der Völker ist, tritt so als Verderben auf, als Sündenfall. Eine solche Epoche, wo die Wendungen des Gedankens auftre-

*) Plutarch. Cato major, c. 22; *Gellius, noct. attic. VII*, 14; *Cicero, de orat. II*, 37—38; *Aelian. var. Hist. III*, 17; *Bruck. hist. crit. phil. T. I, p.* 763.

ten, muß in die Bildung eines Volkes kommen; was denn als Uebel für die alte Verfassung, für die alte Festigkeit angesehen wird. Aber dieß Uebel des Denkens ist nicht durch Gesetze u. s. f. abzuhalten; es kann und muß sich nur durch sich selbst heilen, wenn durch das Denken selbst auf wahrhafte Weise das Denken zu Stande gebracht ist.

a. Ueber die Philosophie des Karneades haben wir eine Darstellung bei Sextus Empirikus; was von Karneades übrig, ist ebenfalls gegen den Dogmatismus der stoischen und epikureischen Philosophie gerichtet. Diese Seite, daß vornehmlich die Natur des Bewußtseyns näher beachtet ist, macht seine Sätze interessant. Bei Arkesilaus sahen wir guten Grund. Das Princip, was Karneades behauptete, wird so ausgedrückt: „daß es absolut kein Kriterium der Wahrheit gebe, weder Empfindung, noch Vorstellen, noch Denken, noch sonst dergleichen Etwas. Erstlich: alles Dieß — *λόγος*, *φαντασία*, *αἴσθησις* — zusammen täuscht uns;" *) — dieser allgemeine Satz ist noch immer die Mode, empirisch.

„Zweitens" beweist er näher aus Gründen. In der weiteren Entwickelung sehen wir die Natur des Bewußtseyns werden, — überhaupt bestimmter ausgesprochen in Folgendem. „Er zeigt nämlich, daß wenn ein solches Kriterium wäre, so könnte es nicht ohne eine Affektion (Passivität) des Bewußtseyns seyn, die von der Wahrnehmung herkommt (*οὐ χωρὶς τοῦ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθους*)." **) Im Allgemeinen ist dieß sein Hauptgedanke, daß jedes Kriterium so beschaffen seyn müßte, daß es zwei Elemente hat: eins wäre das objektive, seyende, unmittelbar bestimmte, — und das andere Element sey eine Affektion, eine Thätigkeit, Bestimmung des Bewußtseyns, und gehöre dem empfindenden, vorstellenden oder denkenden Subjekte an; so ein Bestimmtes, wie Empfinden, Vorstellen, Den-

*) Sextus Empiricus adv. Math. VII, §. 159.

**) *Sext. Empiricus adv. Math. VII*, §. 160.

ten könne nicht das Kriterium seyn. Diese Thätigkeit des Bewußtseyns bestehe darin, daß es das Objektive verändere, also das Objektive nicht, wie es ist, unmittelbar an uns kommen lasse. Es ist dabei dieselbe Trennung, dasselbe Verhältniß dabei vorausgesetzt, wie vorhin: Daß der Verstand als letztes und schlechthin absolutes Verhältniß anzusehen ist. Sextus überliefert uns seine Gedanken am bestimmtesten.

α. Gegen die Epikureer macht er dieß geltend: „Weil das Lebendige von dem Todten durch die Thätigkeit des Empfindens unterschieden ist, so wird es durch dieses sich selbst und das Aeußere auffassen," ist ein Gedoppeltes, Zweifaches; — es ist nicht nur dieß Aeußere, sondern es selbst. „Aber dieß Empfinden," wie Epikur es vorstellt, „das unbewegt bleibt, und apathisch und unveränderlich ist" (seyn soll), keine Affektion durch die Thätigkeit des Bewußtseyns erleide, „ist weder Empfinden, noch faßt es Etwas auf. Sondern erst verändert und bestimmt nach dem Einfall des Wirklichen (ὑπόπτωσιν τῶν ἐναργῶν), zeigt das Empfinden die Dinge." *) Das Empfinden Epikur's sey ein Seyendes, nicht aber ein Urtheilendes; jede Empfindung liegt für sich, folglich ist in ihr kein Princip zum Urtheilen. Aber die Empfindung muß analysirt werden, daß die Seele einer Seits darin bestimmt sey, anderer Seits aber, daß das Bestimmende zugleich bestimmt werde von der Energie des Subjekts, des Bewußtseyns. Indem ich empfinde als Lebendiges, Bewußtes, so geht da eine Veränderung vor; die Empfindung ist nicht unveränderlich. Alles, was im Bewußtseyn ist, enthält eine Veränderung, ein Bestimmtwerden nach Außen und nach Innen. Folglich kann das Kriterium nicht so als einfache Bestimmtheit seyn; sondern vielmehr ist es ein Verhältniß in sich, — zwei Momente sind zu unterscheiden, Empfindung und Denken.

β. „Es ist also in dem Bestimmtwerden (Affektion) der

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 160 — 161.

Seele von dem Wirklichen (der Wirksamkeit) das Kriterium zu suchen (ἐν ἄρα τῷ ἀπὸ τῆς ἐναργείας πάθει τῆς ψυχῆς ζητητέον τὸ κριτήριον):" das Andere ist die Wirksamkeit der Seele; nur in diese Mitte könnte das Kriterium fallen. Solchen Inhalt, Empfindung, Bestimmtseyn des Bewußtseyns, welches zugleich auch wieder bestimmt ist durch das Bewußtseyn, diese Passivität und Aktivität des Bewußtseyns, dieß Dritte nannte er nun die Vorstellung. Vorstellung macht bei den Stoikern den Inhalt des Denkens aus. Er sagt: „Dieß Bestimmtwerden aber muß eine Anzeige seyn sowohl seiner selbst, als des Erscheinenden oder des Dinges, durch welches es bewirkt wurde; dieß πάθος ist nichts Anderes, als die Vorstellung." Sie ist Erkenntniß des Subjektiven einer Seits, anderer Seits hat sie einen Inhalt, der das Objektive, das Erscheinende ist. „Daher die Vorstellung Etwas in dem Lebendigen ist, welches sich selbst und das Andere darstellt (παραστατικόν);" und dieses Letztere ist nur vorhanden in der Bestimmtheit des Bewußtseyns. „Wenn wir Etwas sehen, so hat das Gesicht eine Affektion; und es ist nicht mehr so beschaffen, als vor dem Sehen. Durch eine solche Veränderung entsteht in uns ein Gedoppeltes: Eins, die Veränderung selbst, d. i. die Vorstellung," die subjektive Seite; „das Andere, das, was die Veränderung hervorbrachte," das Objektive, „das Gesehene." (Reinhold hat dieses ausgeführt.) Das Bewußtseyn ist ein Zweitheiliges; die Empfindung, sagt Karneades, ist nur das Erste. „Gleichwie nun," sagt er, „das Licht sich selbst zeigt, und Alles in ihm: so ist das Vorstellen das Haupt (ἀρχηγός) des Bewußtseyns, Wissens im Thiere, und muß, wie das Licht, sich selbst offenbar machen, und das Wirkliche (ἐναργές) zeigen, was bewirkte" (das, wodurch das Bewußtseyn bestimmt ist). Dieses ist der ganz richtige Standpunkt des Bewußtseyns, und verständlich; dieses ist aber nur der erscheinende Geist. Bei diesem Standpunkte hat sich die philosophische Bildung a[illegible] So auch in der moder-

nen Zeit. Vorstellen ist dieß Unterscheiden in ihm selbst: sich zeigen, und Anderes zeigen. Aber, fährt Karneades fort, das Vorstellen ist also das Allgemeine, es begreift die Empfindung und die kataleptische Phantasie, es ist der Mittelpunkt; „aber es zeigt dieses nicht immer nach der Wahrheit." Man erwartet jetzt eine Entwickelung dieses Gegensatzes; aber er geht ins Empirische über, giebt nicht die nähere Entwickelung des Gegensatzes. „So wie schlechte Boten, lügt es oft, und weicht von den Dingen ab, die es schicken; so folgt, daß nicht jede Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgeben könne, sondern nur die, welche, wenn eine, wahr ist." (Ich bin überzeugt, es ist meine Vorstellung, — immer nur meine Vorstellung; Etwas meinen sie gesagt zu haben, daß sie diese Ueberzeugung haben. Einsicht, objektive Wissenschaft sey doch nur die Ueberzeugung des Anderen; — aber der Inhalt ist seiner Natur nach allgemein.) „Weil aber eben keine so beschaffen ist, daß sie nicht auch falsch seyn könnte: so sind die Vorstellungen ebenso ein gemeinschaftliches Kriterium des Wahren als Falschen; oder sie sind kein Kriterium." *) Das ist popular ausgedrückt: Es giebt auch Vorstellung von Nichtwahrem. Karneades berief sich auch darauf, „daß eine Vorstellung auch von etwas nicht Existirendem kommen könnte. Oder die Stoiker sagten: Das ist ein Seyendes, was gedacht ist, es ist von Gegenständlichem aufgefaßt; — aber es kann auch Falsches aufgefaßt werden." **)

γ. Endlich ist auch das Denken nicht wahr: „Weil nun keine Vorstellung ein Kriterium ist, so ist es auch nicht das Denken." Die Empfindung als solche ist kein Kriterium, sie ist nicht unveränderlich, nicht apathisch; die Vorstellung ist ebenso kein Kriterium; daher ist es drittens auch das Denken nicht. „Denn dieses hängt von der Vorstellung ab," — muß mithin ebenso unsicher seyn, als diese. „Denn zuerst muß ihm" (dem

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 161 — 164.
**) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 402.

weiteren Denken) „das, worüber es urtheilt, Vorstellung seyn,“ diese muß gegeben seyn; „Vorstellung kann aber nicht seyn, ohne die gedankenlose Empfindung,“ — diese könne ja aber wahr oder falsch seyn. *) — Dieß ist der Grundzug in der akademischen Philosophie: einer Seits der Unterschied von Denken und Seyendem; und dann, daß die Vorstellung eine Einheit von Beiden ist, — aber nicht diese Einheit an und für sich.

b. Was nun Karneades Affirmatives über das Kriterium vortrug, besteht in Folgendem: Darin, daß allerdings Kriterien zu suchen seyen und „Kriterien festzusetzen seyen zur Führung des Lebens und zur Erwerbung der Glückseligkeit;“ — aber nicht in der spekulativen Betrachtung dessen, was an und für sich ist, — sondern mehr in das Psychologische und die endlichen Formen des Bewußtseyns übergehend. Es ist dieß mithin auch kein Kriterium für die Wahrheit, sondern zum subjektiven Gebrauche; — subjektive Wahrheit, verständiges Bewußtseyn. Es geht auf endlichen Inhalt, und richtiges Bewußtseyn desselben. Es ist bloß für's Subjekt gesorgt, — Beziehung auf's Einzelne. Es bleibt immer konkreter Zweck. Wie soll der Mensch sein Leben führen? Das Individuum mußte dieses suchen. Das leitende Princip bestimmt Karneades ungefähr wie Arkesilaus, — im Allgemeinen als nur in der Form „einer überzeugenden Vorstellung“ überhaupt; d. h. sie müsse als etwas Subjektives anerkannt werden. „Sie ist α) eine überzeugende, und zugleich β) feste, die sich nach allen Seiten bestimmt hat, und γ) entwickelte Vorstellung,“ **) wenn sie ein Kriterium des Lebens seyn soll. Diese Unterscheidungen gehören im Ganzen zu einer richtigen Analyse. Dieses kommt auch ungefähr in der formalen Logik vor; es sind etwa dieselben Stufen, wie sie bei Wolf in der klaren, distinkten und adäquaten Vorstellung sich finden.

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 165.

**) *eod.* §. 166.

„Der **Unterschied**. Die Vorstellung ist Vorstellung von Etwas: dessen, woraus sie wird" (Objekt), „und dessen, worin sie wird" (Subjekt); „Woraus ist das äußerliche Empfundene, Worin ein Solches wie der Mensch," — ohne Interesse ist diese Eintheilung. „Auf diese Weise hat sie zwei Verhältnisse: die Eine Seite nach dem Gegenstande, die andere zum Vorstellenden (Subjekt). α) Nach jenem Verhältnisse ist sie entweder wahr oder falsch: wahr, wenn sie mit dem Vorgestellten (Gegenstande) übereinstimmt; falsch, wenn nicht." Aber diese Seite kann hier gar nicht in Betracht kommen, da eben das Urtheil über diese Uebereinstimmung die Sache gar nicht von der vorgestellten Sache zu trennen im Stande ist. β) „Nach dem Verhältnisse zum Vorstellenden ist die eine vorgestellt erscheinend als wahr zu seyn, die andere vorgestellt nicht erscheinend als wahr zu seyn." Bloß dieses kommt bei den Akademikern in Betracht: Verhältniß zum Vorstellenden; — jenes, wie wir gesehen, nicht. „Die als wahr vorgestellte, heißt bei den Akademikern Emphase (ἔμφασις), und Ueberzeugung, überzeugende Vorstellung;" solche Vorstellung im Bewußtseyn, die Ueberzeugung, nannten die Akademiker die emphatische Vorstellung. „Die aber nicht als wahr vorgestellt ist, heißt Apemphase (ἀπέμφασις), und Nichtüberzeugung, und nichtüberzeugende Vorstellung. Denn weder was uns durch sich selbst als unwahr vorgestellt, oder was wahr ist, aber uns nicht vorgestellt ist, überzeugt uns nicht" (Wahres ohne Vorstellung.) *) Die Ueberzeugung hat nun drei **Grade**:

α. Es ist eine **überzeugende Vorstellung** überhaupt, „die wahr zu seyn scheint, und deutlich genug ist; sie hat auch eine gehörige Breite, und kann auf vielerlei in recht mancherlei Fällen angewandt werden: sich bewährend" immer mehr durch Wiederholungen, wie bei Epikur, „macht sie sich immer überzeugender und glaubwürdiger." **) Es ist keine weitere Be-

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 167 — 169.

**) *eod.* §. 173.

stimmung ihres Inhalts gegeben; das öfter Vorkommende ist empirische Allgemeinheit. Dieß ist aber nur eine einzelne Vorstellung, überhaupt eine unmittelbare, einfache geradezu überhaupt.

β. „Weil aber eine Vorstellung nicht für sich allein ist, sondern wie in einer Kette eine von der anderen abhängt: so kommt das zweite Kriterium hinzu, daß sie zugleich überzeugend und fest sey," zusammenhängend, indem sie abstrakte Gewißheit hat; und daß sie von allen Seiten bestimmt ist, nicht verändert, hin und hergezogen werden kann (*ἀπερίσπαστος*), und andere Vorstellungen ihr nicht widersprechen, weil sie gewußt wird in diesem Zusammenhange mit anderen. Dieß ist eine ganz richtige Bestimmung, die im Allgemeinen überall vorkommt. Es wird nichts allein gesehen oder gesagt, sondern noch eine Menge von Umständen, die in Zusammenhang damit stehen. „Z. B. in der Vorstellung eines Menschen ist mancherlei enthalten, sowohl was ihn selbst betrifft, als was ihn umgiebt: Jenes z. B. Farbe, Größe, Gestalt, Bewegung, Kleidung u. s. f.; Dieß Luft, Licht, Freunde und dergleichen. Wenn von solchen Umständen keiner uns ungewiß macht, oder abzieht, um sie für falsch zu halten, sondern wenn alle gleichmäßig zusammenstimmen: so wird die Vorstellung um so überzeugender." *) Wenn eine Vorstellung auch mit den mannigfaltigen Umständen, in denen sie steht, in Uebereinstimmung ist: so ist sie fest. Einen Strick kann man für eine Schlange halten; aber dann sind noch nicht alle Umstände bei demselben beachtet worden. **)

γ. Endlich soll die Vorstellung entwickelt seyn. Das heißt. „Außerdem wie bei der Beurtheilung einer Krankheit alle Symptome zu Rathe gezogen werden, — eine Vorstellung Ueberzeugung hat, wenn alle Umstände übereinstimmen: so kommt noch ein drittes Moment hinzu, das die Ueberzeugung verstärkt,

*) Sext. Empir. adv. Math. VII, §. 176 — 177.

**) *cf. Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 187 — 189.

wenn nämlich alle Theile und Momente derselben jeder für sich, hinlänglich untersucht worden sind;" sie sind nicht unmittelbar vorauszusetzen. „Das Zweite war nur die sich unmittelbar ergebende Uebereinstimmung der Umstände; das Dritte betrifft nun weiter nichts als die Untersuchung dieser einzelnen Umstände selbst, mit denen die Vorstellung zusammenhängt, in Ansehung der Momente: des Urtheilenden, des Beurtheilten, und dessen, wonach geurtheilt wird." Wer urtheilt, bezeugt. „Wie uns bei einer unwichtigen Sache Ein Zeuge genügt, bei einer wichtigeren mehrere erforderlich gehalten werden, und einer noch nothwendigeren die einzelnen Zeugen selbst" (ihre Fähigkeit) „untersucht werden durch Vergleichung der Zeugnisse: so bei geringen Dingen genügt eine allgemeine überzeugende Vorstellung; bei Dingen von einiger Wichtigkeit eine feste, durch die Umstände nicht wankend gemachte; bei solchen aber, die zu einem rechten und glücklichen Leben gehören, eine, die nach ihren Theilen untersucht ist," *) — das ist hinreichende Vorstellung, die uns leiten soll in der Führung des Lebens. — Wir sehen (umgekehrt gegen die, welche das Wahre in das Unmittelbare setzen, besonders die Anschauung in neueren Zeiten) unmittelbares Wissen, innere Offenbarung oder äußere Wahrnehmung, — diese Art der Gewißheit bei Karneades mit Recht den niedrigsten Rang einnehmen; die entwickelte ist die nothwendige, doch erscheint sie nur auf eine formelle Weise. In der That ist die Wahrheit nur im Erkennen, — und die Natur des Erkennens wird nicht erschöpft; aber es ist wesentliches Moment desselben die Entwickelung, und das urtheilende Bewegen der Momente.

Wir sehen in der neuen Akademie das Subjektive der Ueberzeugung ausgesprochen, oder daß nicht die Wahrheit als Wahrheit im Bewußtseyn, sondern die Erscheinung oder wesentlich so wie es für das Bewußtseyn und die Vorstellung im

---

*) *Sext. Empir. adv. Math. VII*, §. 179 — 184.

Bewußtseyn ist. So ist nur Ueberzeugung, subjektive Gewißheit gefordert; von der Wahrheit ist da keine Rede mehr, nur das Relative in Ansehung des Bewußtseyns wird gefordert. Das akademische Princip beschränkt sich so auf überzeugende Vorstellungen, geht auf das Subjektive der Vorstellungen. Die Stoiker eigentlich setzen ebenso im Denken, Epikur in der Empfindung das Ansich; aber sie nannten dieß das Wahre. Die Akademiker stellten es hingegen dem Wahren entgegen, und drückten aus, daß es nicht das Seyende als solches ist. Es ist ein Bewußtseyn, daß das Ansich wesentlich das Moment des Bewußtseyns an ihm habe, und ohne es nicht sey; was die Vorhergehenden auch hatten, aber dessen sie sich nicht bewußt waren. Das Ansich hat wesentliche Beziehung auf's Bewußtseyn; dieß ist noch entgegengesetzt der Wahrheit, noch nicht daß es als an und für sich sey. Das Moment des Fürsich ist Bewußtseyn; das Ansich liegt dem Bewußtseyn noch im Hintergrunde, steht ihm noch bevor, aber zieht zugleich das Fürsich als wesentliches Moment herein selbst im Gegensatze des Ansich.

Auf die letzte Spitze getrieben, wird dieß, daß schlechthin Alles für das Bewußtseyn ist, und daß die Form eines Seyns überhaupt auch als Form ganz verschwindet. Wenn also die Akademiker noch Eine Ueberzeugung, Ein Fürwahrhalten dem anderen vorzogen, als worin gleichsam ein Ziel liegt, oder vorschwebt, von einem ansichseyenden Wahren: so bleibt noch dieses einfache Stehenbleiben übrig beim Fürwahrhalten überhaupt ohne Unterschied, oder daß Alles auf gleiche Weise nur auf das Bewußtseyn bezogen ist und nur als erscheinend überhaupt gilt. — Die Akademie hat so keine feste Dauer weiter gehabt, sondern ist hiermit eigentlich schon in den Skepticismus hinübergegangen, der bloß das Scheinen, ein subjektives Fürwahrhalten behauptet hat, aber so daß objektive Wahrheit überhaupt geläugnet worden ist.

D. Skepticismus.

Der Skepticismus vollendete die Ansicht der Subjektivität alles Wissens, und setzte allgemein an die Stelle des Seyns im Wissen den Ausdruck des Scheinens. Die letzte Spitze ist der Skepticismus: die Form des Seyenden und des Wissens des Seyenden wird ganz zu nichte gemacht. Skepticismus ist Philosophie, die jedoch nicht System genannt werden kann, noch seyn will. Vor ihm haben die Menschen großen Respekt.

Dieser Skepticismus erscheint nun allerdings als etwas ganz Imponirendes. Der Skepticismus hat zu allen Zeiten, und noch jetzt, für den furchtbarsten Gegner der Philosophie gegolten und für unbezwinglich, indem er die Kunst sey, alles Bestimmte aufzulösen, es in seiner Nichtigkeit zu zeigen; so daß es gleichsam scheint, er werde für an sich unbezwinglich gehalten, und der Unterschied gleichsam nur darein gelegt, daß der Einzelne sich gleichsam für ihn oder für eine positive dogmatische Philosophie entschließe. Sein Resultat ist allerdings die Negation, die Auflösung des Bestimmten, Wahren, alles Inhalts. Die Unbezwinglichkeit des Skepticismus ist auch allerdings zuzugeben, indessen nur als subjektiv in Rücksicht auf das Individuum; dieß kann sich so stellen, daß es keine Notiz nimmt von der Philosophie, kann sich auf dem Standpunkte halten, nur das Negative zu behaupten, — aber dieß ist nur subjektive Unbezwinglichkeit. Der Skepticismus scheint so Etwas zu seyn, dem man sich ergebe; und man hat die Vorstellung, daß man Einem, der sich ihm so in die Arme werfe, gar nicht beikommen könne: und der Andere nur darum ruhig bei seiner Philosophie bleibe, weil er keine Notiz vom Skepticismus nehme, — was er eigentlich thun sollte, da er doch eigentlich nicht zu widerlegen sey. Wenn in der That ihm nur entgangen würde, so wäre er nicht bezwungen, sondern er bliebe seiner Seits bestehen, und er hätte die Oberhand. Denn die positive Philosophie läßt ihn

neben ihr stehen; er hingegen greift über sie über, er weiß sie sich zu überwinden, — sie hingegen ihn nicht.

In der That kann Einer, wenn er schlechterdings ein Skeptiker seyn will, nicht überwunden werden, oder er kann nicht zur positiven Philosophie gebracht werden, — so wenig als Einer, der an allen Gliedern paralytisch ist, zum Stehen zu bringen ist. Eine solche Paralyse ist in der That der Skepticismus, — eine Unfähigkeit der Wahrheit, die nur bis zur Gewißheit selbst, aber nicht des Allgemeinen kommen kann, nur im Negativen und im einzelnen Selbstbewußtseyn stehen bleibt. Sich in der Einzelnheit zu halten, ist eben der Wille eines Einzelnen; davon kann ihn Keiner abhalten, aber so Einer kann nicht allein seyn. Allerdings kann man aus dem Nichts Niemand heraustreiben. Ein Anderes ist aber der denkende Skepticismus, welcher dieses ist, von allem Bestimmten und Endlichen aufzuzeigen, daß es ein Wankendes ist. Die positive Philosophie kann über ihn dieß Bewußtseyn haben: Sie hat das Negative des Skepticismus in ihr selbst, er ist nicht ihr entgegengesetzt, nicht außer ihr, sondern ein Moment derselben, aber das Negative in seiner Wahrheit, wie es der Skepticismus nicht hat.

Näher ist nun das Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie dieß, daß derselbe die Dialektik alles Bestimmten ist. Von allen Vorstellungen vom Wahren kann die Endlichkeit aufgezeigt werden, da sie eine Negation, somit einen Widerspruch in sich enthalten. Und das gewöhnliche Allgemeine, Unendliche ist nicht hierüber erhaben; denn das Allgemeine, was dem Besonderen, das Unbestimmte, was dem Bestimmten, das Unendliche, was dem Endlichen gegenübersteht, ist eben auch nur bestimmt, — es ist nur die Eine Seite, und, als solche, bestimmt. So ist denn der Skepticismus gegen das verständige Denken gerichtet, welches die bestimmten Unterschiede als letzte, als seyende gelten läßt. Der logische Begriff ist ebenso selbst diese Dialektik; denn die wahrhafte Kenntniß der Idee ist diese

Negativität, die im Skepticismus ebenso einheimisch ist. Und der Unterschied liegt nur darin, daß die Skeptiker bei dem Resultat als einem Negativen stehen bleiben: Dieß und dieß hat einen Widerspruch in sich, also löst es sich auf, also ist es nicht. Dieß Resultat ist so das Negative; aber das Negative selbst ist wieder eine einseitige Bestimmtheit gegen das Positive, d. h. der Skepticismus verhält sich nur als Verstand. Er verkennt, daß diese Negation ebenso affirmativ ist, ein bestimmter Inhalt in sich; denn es ist Negation der Negation, näher die unendliche Affirmation, die sich auf sich beziehende Negativität. Dieß ist ganz abstrakt das Verhältniß der Philosophie zum Skepticismus. Die Philosophie ist dialektisch, diese Dialektik ist die Veränderung: Die Idee als abstrakte Idee ist das Träge, Seyende, aber sie ist nur wahrhaft, insofern sie als lebendige sich faßt; dieß ist, daß sie dialektisch in sich ist, um jene Ruhe, jene Trägheit aufzuheben. Die philosophische Idee ist so in sich dialektisch, und nicht nach Zufälligkeit; der Skepticismus dagegen übt seine Dialektik aus nach Zufälligkeit, — wie ihm der Stoff, der Inhalt gerade vorkommt, zeigt er auf, daß er in sich das Negative sey.

Es muß alter Skepticismus vom neuen unterschieden werden, wir haben es nur mit jenem zu thun; er ist wahrhafter, tiefer Natur. Der neue Skepticismus ist eher Epikureismus; d. h. Schulze in Göttingen und Andere legen zu Grunde: Man müsse für wahr halten das sinnliche Seyn, was das sinnliche Bewußtseyn uns gebe; an allem Anderen aber müsse man zweifeln, was wir meinen, sey das Letzte, — Thatsachen des Bewußtseyns. Das ist Subjektivität, — heut nicht Skepticismus, — Eitelkeit des Bewußtseyns; diese ist allerdings unüberwindlich, — nicht der Wissenschaft, Wahrheit, sondern sich, der Subjektivität. Denn sie bleibt dabei stehen: Dieß gilt mir für wahr, meine Empfindung, mein Herz ist mir das Letzte. Hier ist nur von Gewißheit die Rede, nicht von Wahrheit. Mit

der Ueberzeugung dieses einzelnen Subjekts ist nichts gesagt, es ist aber Hohes damit ausgesprochen: wie man sagt, die Wahrheit soll auf der anderen Seite doch auch nur Ueberzeugung des Anderen seyn, die eigene Ueberzeugung soll aber hoch seyn, oder diese ist auch ein Nur; — einmal muß man dieß Subjekt bei seinem Hochmuth, dann bei seiner Demuth stehen lassen. Das Resultat des Skepticismus ist auch nur Subjektivität des Wissens; diese ist aber auf entwickelnde denkende Zunichtmachung alles als wahr und seyend Geltenden begründet, — daß Alles unbeständig.

Was nun zunächst zu betrachten, ist die äußerliche Geschichte des Skepticismus. Die Entstehung des Skepticismus ist sehr alt, wenn wir ihn im ganz unbestimmten, allgemeinen Sinne nehmen. Die Ungewißheit des Sinnlichen ist eine alte Ueberzeugung ebenso unter dem unphilosophischen Publikum als unter den bisherigen Philosophen. Die Skeptiker haben diese Stellung auch geschichtlich aufgewiesen. Skepticismus im allgemeinen Sinn ist, daß man sagt: Die Dinge sind veränderlich, sie sind; aber ihr Seyn ist nicht wahrhaft, es setzt sich ebenso ihr Nichtseyn. Z. B. Heute ist heute, Heute ist auch morgen u. s. f.; jetzt ist es Tag, aber Jetzt ist auch Nacht u. s. f. Von dem, was man so als Bestimmtes gelten läßt, sagt man so auch das Gegentheil. Wenn man nun sagt, alle Dinge sind veränderlich: so sind die Dinge zuerst möglich, verändert zu seyn; — aber nicht nur möglich. Sondern, daß Alles veränderlich ist, heißt in seiner Allgemeinheit genommen in der That so viel: Es ist nichts an sich, sondern sein Wesen ist, sich aufzuheben; — sie sind an ihnen selbst veränderlich, es ist ihre Nothwendigkeit. Jetzt nur sind sie so, in einer anderen Zeit sind sie anders; und diese Zeit, das Jetzt, ist selbst nicht mehr, indem ich von ihm spreche, — die Zeit ist selbst nicht fest, und macht nichts fest. Diese Negativität aller Bestimmung macht das Charakteristische des Skepticismus aus. Als philosophisches Bewußt-

seyn ist der Skepticismus aber später. Unter Skepticismus ist zu verstehen ein gebildetes Bewußtseyn, dem Theils nicht nur das sinnliche Seyn nicht für Wahres gilt, sondern auch das gedachte; alsdann mit Bewußtseyn sich Rechenschaft zu geben weiß von der Richtigkeit dieses als Wahr und Wesen Behaupteten; endlich auf allgemeine Weise nicht nur dieß und jenes Sinnliche oder Gedachte, sondern gebildet ist, in Allem seine Unwahrheit zu erkennen.

Das Geschäfte des Skepticismus ist unrecht als eine Lehre vom Zweifel ausgedrückt. Zweifeln ist nur die Ungewißheit, ein entgegengesetzter Gedanke gegen etwas Geltendes, — Unentschlossenheit, Unentschiedenheit. Zweifel enthält leicht Zerrissenheit des Gemüths und Geistes, er macht unruhig; es ist Zweiheit des Menschen in sich, er bringt Unglück. Die Situation des Zweiflers war in der Poesie bei uns Hauptmoment. Das setzt tiefes Interesse an den Inhalt voraus, und Verlangen des Geistes, daß dieser Inhalt in ihm befestigt werde oder nicht: Entweder das Eine oder das Andere ist. Zweifel ist Schlaffheit, um zu nichts zu kommen; es soll den feinen scharfsinnigen Denker bekunden, ist aber Eitelkeit, Quäkelei. Heut zu Tage ist der Skepticismus ins Leben getreten, — diese allgemeine Negativität. Der alte Skepticismus zweifelt nicht, sondern er ist der Unwahrheit gewiß; er irrlichtert nicht nur mit Gedanken hin und her, die die Möglichkeit lassen, daß dieß doch noch wahr seyn könnte, sondern er beweist mit Sicherheit die Unwahrheit. Oder sein Zweifeln ist ihm Gewißheit, hat nicht die Absicht, zur Wahrheit zu gelangen, läßt nicht unentschieden, sondern ist schlechthin Entschiedenheit, vollkommen fertig; dieß Entschiedene ist ihm aber nicht eine Wahrheit, sondern die Gewißheit seiner selbst. Es ist Ruhe, Festigkeit des Geistes in sich, — nicht mit einer Trauer.

Vorher Geschichte des Skepticismus. Die Geschichte des eigentlich sogenannten Skepticismus wird gewöhn-

lich mit Pyrrho angefangen; daher auch der Name Pyrrhonismus.*) Es ist schon erinnert, daß er im unbestimmten Sinne älter. Die Skeptiker selbst, z. B. Sextus Empirikus, aber sprechen davon, daß er sehr alt sey. Sextus Empirikus, der Hauptschriftsteller über den Skepticismus fängt geschichtlich von demselben zu sprechen an. Im unbestimmten Sinne führen nämlich die Skeptiker an, „schon Homer sey ein Skeptiker gewesen, weil er von denselben Dingen auf entgegengesetzte Weise spreche." Hierher rechnen sie dann Bias mit seinem Wahlspruch: Verbürge Dich nicht (dieß hat den allgemeinen Sinn: Halte nicht irgend Etwas für Etwas, halte Dich überhaupt nicht an irgend Etwas, dem Du Dich hingiebst, man solle nicht glauben an die Festigkeit irgend eines Verhältnisses, Gegenstandes u. s. f.); so die negative Seite der xenophanischen, parmenideischen Philosophie; Heraklit mit seinem Princip, daß Alles fließe, Alles mithin widersprechend und vergänglich sey; Plato und die Akademie, nur daß er hier noch nicht ganz rein ausgedrückt sey.**) Alles dieß kann zum Theil als die skeptische Ungewißheit aller Dinge genommen werden. Allein es gehört nicht hierher. Es ist nicht diese bewußte und allgemeine Negativität: nicht diese bewußte, — die beweist; allgemeine, — ihre Unwahrheit des Objektiven auf Alles ausdehnt; nicht eine Negativität, die bestimmt sagt, daß Alles nicht an sich, sondern nur für's Selbstbewußtseyn ist, und Alles nur in die Gewißheit seiner selbst zurückgeht. Sonst grenzte die neue Akademie so nahe an den Skepticismus, daß die Skeptiker genug zu thun hatten, sie sich vom Halse zu halten, und in der skeptischen Schule ein langer wichtiger Streit darüber herrschte, ob Plato und dann die neue Akademie dem Skepticismus angehöre oder nicht.***) Die Skeptiker sind auch sehr sorgfältig, sich von andern Systemen

*) *Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 3, §. 7.*

**) *Diog. Laërt. IX, §. 71—73; vergl. Bd. I, S. 184—185.*

***) *Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 33.*

zu unterscheiden; so von der Akademie, dieser Unterschied ist weitläufig behandelt. Näheres über den Unterschied von der neuen Akademie noch nachher.

Pyrrho also gilt für den Stifter des eigentlichen Skepticismus. Sextus Empirikus *) sagt von ihm, „daß er körperlicher Weise" (substantieller, vollständiger), „und deutlicher an die Skepsis gegangen sey," mit bestimmtem Bewußtseyn, mit bestimmtem Ausdruck. Er ist älter, als mehrere der schon Betrachteten. Allein indem der Skepticismus überhaupt zusammenzufassen ist: so ist der gebildetere Skepticismus, der sich mehr gegen das Gedachte richtet, später; erst dieser hat eigentliches Aufsehen gemacht, und gehört dem Denken an. Der Skepticismus des Pyrrho geht gegen die unmittelbare Wahrheit Theils des Sinnlichen, so wie des Sittlichen, — nicht diese Wahrheit als gedachte; wie weiterhin sich näher ergeben wird.

Was seine Lebensumstände **) anbetrifft, so sehen sie ebenso skeptisch aus, als seine Lehre; es ist wenig Sicheres bekannt. Pyrrho gehört in Aristoteles' Zeit, war aus Elis gebürtig. Ich will die Namen seiner Lehrer nicht anführen; besonders wird darunter Anaxarch, ein Schüler Demokrits erwähnt. Wo er eigentlich gelebt hat, wenigstens den größten Theil, ist nicht zu bestimmen. Die Umstände seines Lebens sind ohne Zusammenhang. Als ein Beweis, wie sehr er während seines Lebens in Achtung gestanden, wird angeführt, daß seine Vaterstadt ihn sogar zum Oberpriester erwählt, und die Stadt Athen ihm das Bürgerrecht geschenkt habe. Endlich wird erwähnt, daß er Alexander, den Großen, auf seinem Zuge nach Asien begleitet habe; dort wird ihm viel mit den Magiern und Brachmanen zu thun gemacht. Man erzählt, Alexander habe ihn hinrichten lassen, weil er den Tod eines persischen Satra-

*) Pyrrh. Hyp. I, c. 3, §. 7: *τὸν Πύῤῥωνα σωματικώτερον καὶ ἐπιφανέστερον τῶν πρὸ αὐτοῦ προσεληλυθέναι τῇ σκέψει.*

**) *Diog. Laërt. IX,* §. 58; 61—65; *Bruck. T. I, p.* 1320—1323.

pen verlangt haben soll; und dieses Schicksal habe ihn in seinem 90sten Jahre betroffen. Ist dieses Alles so gegründet: so muß, da Alexander etwa zwischen 12 — 14 Jahre in Asien zubrachte, also Pyrrho frühstens noch im 78sten Jahre sich zur Reise dahin aufgemacht haben. Pyrrho scheint nicht als öffentlicher Lehrer aufgetreten zu seyn, sondern nur einzelne, von ihm gebildete Freunde hinterlassen zu haben. Von ihm hießen die Skeptiker auch Pyrrhonier,*) ohne daß er doch eine Schule (αἵρεσις) gestiftet; eine eigentliche Schule lag auch nicht in der Manier, im Geiste des Skepticismus. Sextus **) sagt: Skepticismus ist nicht Häresis, Wahl für Dogmen, sondern nur eine Agoge (ἀγωγή), äußere Häresis nur im weitläufigern Sinne; mehr eine Anleitung, recht zu leben, richtig zu denken, — nicht ein Vorzug für gewisse Dogmen, — Anleitung zum Skepticismus. Mehr als von seinen Lebensumständen, werden Anekdoten von seinem persönlichen skeptischen Betragen erzählt, worin dasselbe lächerlich gemacht werden soll; wo denn das Allgemeine des Skepticismus gegen einen besonderen Fall gesetzt wird, so daß in konsequent scheinende Verhältnisse und an solche das Widersinnige als von sich selbst einwuchert, — das Verhalten für sich selbst als widersinnig erscheint. Weil er nun behauptete, die Realität der sinnlichen Dinge habe keine Wahrheit, so erzählt man z. B., daß er im Gehen keinem Gegenstande, keinem Pferde oder Wagen, das auf ihn zurannte, aus dem Wege gegangen, oder auch auf eine Wand geradezu losmarschirt sey, in dem gänzlichen Unglauben an die Gewißheit sinnlicher Empfindung und dergleichen; und daß nur seine Freunde, die ihn umgaben, ihn immer vor solchen Gefahren weggezogen und gerettet hätten. Das fällt aber weg, wenn er 90 Jahr alt nach Asien ging; dergleichen Anekdoten sind thöricht, weil es nicht denkbar

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 69 — 70.

**) Pyrrhon. Hypot. I, c. 8. *Εἰ αἵρεσιν ἔχει ὁ Σκεπτικός.*

ist, daß er so hätte dem Alexander folgen können. Man sieht aber zum Theil wohl sogleich, daß solche Anekdoten bloß erdichtet sind, um seine Philosophie zu persiffliren: diese Geschichten den Zweck haben das skeptische Princip, in seinem Extreme, in Konsequenzen zu zeigen, um den Skepticismus lächerlich zu machen. Den Skeptikern gilt allerdings das sinnliche Seyn, aber als Erscheinung, sich im Leben darnach zu betragen, nicht aber, es für Wahrheit zu halten. Sextus Empirikus sagt von den Neuakademikern, eine ihrer Lehren sey gewesen, man müsse sich im Leben betragen nicht nur nach den Regeln der Klugheit, sondern auch nach den Gesetzen der sinnlichen Erscheinung.

Nach Pyrrho ist besonders Timon*) der Phliasier, der Sillograph berühmt geworden. Von seinen Sillen, d. h. bissigen Einfällen über alle Philosophien werden viele von den Aeltern angeführt; bitter sind und schmähend sie wohl, aber viele eben nicht sehr witzig und des Aufhebens werth. Der Dr. Paul hat sie in einer Dissertation gesammelt; aber es ist viel Unbedeutendes darunter. Göthe's und Schiller's ähnliche Sachen sind allerdings geistreicher.

Die Pyrrhonier verschwinden hierauf, scheinen überhaupt mehr oder weniger nur vereinzelt vorhanden gewesen zu seyn. Und den Peripatetikern, Stoikern und Epikureern sehen wir in der Geschichte lange mehr nur die Akademiker gegenüber stehen, und was von älteren Skeptikern etwa auch erwähnt wird.

Den Skepticismus erweckte ins Besondere erst Aenesidemus wieder, ein Gnossier aus Kreta, der zu Cicero's Zeiten in Alexandrien lebte,**) welches bald mit Athen um den Sitz der Philosophie und der Wissenschaften zu wetteifern anfängt. In folgenden Zeiten verliert sich die Akademie in den Skepticismus, die ohnedem nur noch eine dünne Scheidewand von ihm trennt;

---

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 109.

**) *Diog. Laërt. IX*, §. 116; *Bruck. T. I, p.* 1328.

und wir sehen den Skepticismus herrschend, als die negative Seite. Pyrrho's Skepticismus zeigt noch nicht viel Bildung und Richtung auf den Gedanken, sondern geht nur gegen das Sinnliche; ein solcher Skepticismus konnte bei der Bildung der Philosophie als Stoicismus, Epikureismus, Platonismus u. s. f. kein Interesse haben. Und daß der Skepticismus erst mit der Würde auftrat, die der Philosophie angemessen ist, dazu gehört, daß er selbst nach der Seite der Philosophie ausgebildet wurde; dieß hat nun Aenesidemus gethan.

Einer der berühmtesten Skeptiker, dessen Werke wir großentheils noch haben, der bei weitem wichtigste für uns, ist jedoch Sextus Empirikus, von dessen Leben uns leider so gut als gar nichts bekannt ist. Er hieß Empirikus, weil er ein Arzt war. Daß er ein empirischer Arzt war, der nicht nach der Theorie, sondern nach dem, was scheint, handelte, lehrt uns sein Name. Ausführliche Darstellungen dieses Philosophirens haben wir von ihm. Er lebte, lehrte ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus.*) Seine Werke theilen sich in zwei Parthien: 1) Seine Hypotyposes Pyrrhonianae in drei Büchern geben uns mehr eine allgemeine Darlegung des Skepticismus überhaupt; 2) von seinen Büchern adversus Mathematicos, — d. h. gegen die Wissenschaft überhaupt, speciell gegen die Geometrie, Arithmetik, Grammatiker, Musiker, Logik, Physik und Ethik, — in Allem elf, sind sechs wirklich gegen die Mathematiker gerichtet, die anderen fünf aber gegen die Philosophen.

In dem, was die Philosophie oder vielmehr die Manier der Skeptiker ausmacht, trennt sich ebenso dasjenige, was dem Skepticismus des Pyrrho und der älteren angehört von dem, was die neueren zu dieser Manier hinzugefügt haben, wie bei der näheren Betrachtung zu sehen seyn wird.

*) *Brucker. T. II. p.* 631 — 636.

Schon ist der **Unterschied zwischen der Akademie und dem Skepticismus** berührt worden, — eine Materie, welche von Skeptikern viel bearbeitet worden. Ein Hauptsatz des Skepticismus ist, daß man seine Zustimmung zurückhalten müsse. Der Unterschied von der neuern Akademie ist nur in der Form des Ausdrucks. Weither ist dieser Unterschied eben nicht, und gründet sich überhaupt auf die Sucht der Skeptiker, alle Art von behauptendem (dogmatischem) Ausdrucke abzuschneiden und zu vermeiden: daß ihnen in dem, was sie von dem Skepticismus sagen, kein Seyn, kein Aussprechen eines Seyns aufgezeigt werden könne; so daß sie z. B. in einem Satze statt **Seyn** immer **Scheinen** (*φαίνεσθαι*) setzen. *) Sie sagen: „Nichts Bestimmen (*οὐδὲν ὁρίζειν*); Alles ist falsch," oder „Nichts ist wahr; *οὐδὲν μᾶλλον* hält der Skeptiker auch nicht dafür, sagt sich auch von sich selbst." **) Die neue Akademie des Karneades sagt nicht irgend Etwas als das Wahre und

---

*) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 7, §. 13: *τοῖς κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις* — (c. 10, §. 19: *ἀβουλήτως ἡμᾶς ἄγοντα εἰς συγκατάθεσιν*) — *πάθεσι συγκατατίθεται ὁ Σκεπτικός· οἷον οὐκ ἂν εἴποι θερμαινόμενος ἢ ψυχόμενος, ὅτι δοκῶ μὴ θερμαίνεσθαι ἢ ψύχεσθαι.* c. 10, §. 19: *ὅταν δὲ ζητῶμεν εἰ τοιοῦτόν ἐστι τὸ ὑποκείμενον,… ὅτι φαίνεται δίδομεν, ζητοῦμεν δ' οὐ περὶ τοῦ φαινομένου, ἀλλὰ περὶ ἐκείνου, ὃ λέγεται περὶ τοῦ φαινομένου.* §. 20: *εἰ δὲ καὶ γλυκύ ἐστιν, ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ, ζητοῦμεν· ὃ οὐκ ἔστι τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ περὶ τοῦ φαινομένου λεγόμενον. ἐὰν δὲ καὶ ἄντικρυς κατὰ τῶν φαινομένων ἐρωτῶμεν λόγους, οὐκ ἀναιρεῖν βουλόμενοι τὰ φαινόμενα, τούτους ἐκτιθέμεθα· ἀλλ' ἐπιδεικνῦντες τὴν τῶν Δογματικῶν προπέτειαν* (temeritatem).

**) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 7, §. 14: … *Ὁ δὲ Σκεπτικὸς τὰς φωνὰς τίθησι ταύτας, οὐχ ὡς πάντως ὑπαρχούσας· ὑπολαμβάνει γὰρ, ὅτι ὥςπερ ἡ Πάντα ἐστὶ ψευδῆ,… Οὐδέν ἐστιν ἀληθές,… Οὐδὲν μᾶλλον, μετὰ τῶν ἄλλων καὶ ἑαυτήν φησι μὴ μᾶλλον εἶναι· καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἑαυτὴν συμπεριγράφει.* c. 28, §. 206: *περὶ πασῶν τῶν Σκεπτικῶν φωνῶν ἐκεῖνο χρὴ προειληφέναι· ὅτι περὶ τοῦ ἀληθεῖς αὐτὰς εἶναι, πάντως οὐ διαβεβαιούμεθα· ὁπου γε καὶ ὑφ' ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖσθαι λέγομεν δύνασθαι, ἐμπεριγραφομένας ἐκείνοις περὶ ὧν λέγονται.*

Seyende aus, oder als Etwas, dem das Denken zustimmen könne. Die Skeptiker stehen so der Akademie sehr nahe. Der reine Skepticismus setzt so an der Akademie nur aus: Daß sie noch unrein sey, indem sie sage, solches Zustimmen sey ein Uebel, die Zurückhaltung des Beifalls aber ein Gut, — weil sie sagen, es sey und nicht es scheine; deshalb haben sie sich nicht hervorgehoben zur Reinheit der Skepsis. Es ist dieß aber nichts, als eine bloße Form; denn der Inhalt hebt das, was in der Form läge, was wie behauptend aussähe, sogleich auf. Wenn wir sagen, „Es ist Etwas ein Gut, das Denken stimmt ihm zu," — und fragen wir, „Aber was ist das Gut, was ist das, dem das Denken zustimmt, als wahr setzt:" so ist der Inhalt hier dieß, daß es nicht zustimmen solle; also die Form ist, „Es ist ein Gut," — aber der Inhalt ist, daß man nicht Etwas für gut, für wahr gelten lassen soll. So setzen sie auch aus: Daß die Akademiker, wie erwähnt, sagen, man müsse Eine Wahrscheinlichkeit der anderen vorziehen, in Bezug auf Wahrheit, als ob eine Vorstellung mehr oder weniger Wahrheit habe, oder die Wahrscheinlichkeit das Eine dem Andern vorziehbar mache. Die Skeptiker hingegen sprechen weder jenes Seyn aus (sie wollen das Ist noch in Scheint verwandelt wissen): noch unterscheiden sie eine Vorstellung von der anderen in Bezug auf den Grund, auf Wahrheit: sondern jede ist ihnen insofern gleich, — Eine ebenso wenig ein Solches, das als wahr ausgesagt werden kann, als das Andere. Vorziehen ist so Eine von den Formen, die die Skeptiker auch angreifen; solche Ausdrücke klangen noch zu positiv.*) Es war dieß ein Streit, mit dem sie sich viel herumgetrieben haben.

Der Zweck des Skepticismus aber ist nun im Allgemeinen, daß dem Selbstbewußtseyn aus dem Verschwinden alles Gegenständlichen, für wahr Gehaltenen, Seyenden oder Allge-

---

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c.* 33, §. 226—233.

meinen, alles Bestimmten, alles Affirmativen, sowohl insofern es als Sinnliches, wie auch insofern es als Gedanke bestimmt ist, und durch die Epoche der Zustimmung, die Unbeweglichkeit und Sicherheit des Gemüths, diese Ataraxie seiner selbst hervorgehe; und es ist so dasselbe Resultat, was wir bei den nächsten früheren Philosophien gesehen haben. Sobald also Etwas dem Selbstbewußtseyn für Wahrheit gilt, es sey sinnliches Seyn oder gedachtes, so ist es daran gebunden, es ist ihm Wesen, — ein Allgemeines, über es Hinausgehendes, gegen das es sich das Nichtige ist; und wenn dann dieses Feste verschwindet, so verliert das Selbstbewußtseyn sich selbst, — seinen Halt. Seine Ruhe ist das Bestehen seines Seyenden und Wahren. Aber dieß fremdes und bestimmtes Wahre ist nicht das Ansichseyende, es ist seine Nothwendigkeit zu wanken und zu weichen; und das Selbstbewußtseyn verliert damit selbst sein Gleichgewicht, und wird in Unruhe, Furcht und Angst umher getrieben. Das skeptische Selbstbewußtseyn aber ist eben diese Befreiung von aller Wahrheit dieses Seyns, und davon, sein Wesen in Etwas der Art zu setzen; die Skepsis hatte den Zweck, daß alles Bestimmte, als Endliches, ihm nicht gelte. Zur Unbeweglichkeit, zur Freiheit des Selbstbewußtseyns gehört, an nichts gebunden zu seyn, damit es sein Gleichgewicht nicht verliere; denn gebunden an Etwas geräth es in Unruhe. Denn nichts ist fest, jeder Gegenstand ist veränderlich und unruhig; und so kommt das Selbstbewußtseyn selbst in Unruhe. Die Skepsis hat so den Zweck, diese bewußtlose Befangenheit aufzuheben, worin das natürliche Selbstbewußtseyn befangen ist, den bewußtlosen Dienst unter einem Solchen: und, insofern der Gedanke sich in einem Inhalte befestigt, ihn von solchem im Gedanken festen Inhalt zu heilen. Das Selbstbewußtseyn läßt für sich selbst alles dergleichen Seyn verschwinden, und aus diesem Wanken alles Endlichen, alles Objektiven geht ihm seine subjektive Befreiung, seine einfache Sichselbstgleichheit hervor; — eine Ataraxie, welche

durch Vernunft erworben wird, und nur durch Vernunft erworben werden kann. Die Reflexion über das, was wir bewußtlos sind, der Gedanke ist es, der das zum Bewußtseyn bringt, was von Neigungen, Gewohnheiten u. s. f. im Menschen ist, was er ist, — dieß aber zugleich auflöst, indem es sich an sich selbst widerspricht; dieß bringt der Gedanke zum Bewußtseyn. Und „so entsteht die Ataraxie, die dem Wanken alles Endlichen, wie der Schatten dem Körper, folgt;“ diese Gleichheit, Unabhängigkeit, diese Ruhe tritt aus jenem Wanken mit dem Gedanken unmittelbar von sich selbst ins Bewußtseyn über. Sextus Empirikus vergleicht diese Ataraxie damit, „wie Apelles, als er ein Pferd malte und den Schaum durchaus nicht herausbringen konnte, endlich ärgerlich darüber den Schwamm, woran er den Pinsel ausgewischt hatte, und worin so alle Farben vermischt waren, gegen das Bild warf und damit eine treue Abbildung des Schaumes traf. So finden auch die Skeptiker in der Vermischung alles Seyenden und aller Gedanken die Sichselbstgleichheit des Selbstbewußtseyns, die Ruhe, das Wahre, die Ataraxie.“ *) — Es ist diese Gleichgültigkeit, welche die Thiere von Natur haben, und welche durch Vernunft zu besitzen, den Menschen von den Thieren unterscheidet. „Pyrrho zeigte so einst auf dem Schiffe während eines Sturmes seinen Gefährten, die zagten, ein Schwein, das ganz indifferent dabei blieb und ruhig fortfraß, mit den Worten: In solcher Ata-

---

*) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 6, §. 12: Ἀρχὴν δὲ τῆς Σκεπτικῆς αἰτιώδη μέν φαμεν εἶναι τὴν ἐλπίδα τοῦ ἀταρακτήσειν. οἱ γὰρ μεγαλοφυεῖς τῶν ἀνθρώπων ταρασσόμενοι διὰ τὴν ἐν τοῖς πράγμασι ἀνωμαλίαν καὶ ἀποροῦντες τίσιν αὐτῶν χρὴ μᾶλλον συγκατατίθεσθαι ἦλθον ἐπὶ τὸ ζητεῖν, τί τε ἀληθές ἐστιν ἐν τοῖς πράγμασι καὶ τί ψεῦδος· ὡς ἐκ τῆς ἐπικρίσεως τούτων ἀταρακτήσοντες. — Eod. c. 12, §. 25 — 30: . . . Ὁ ἀοριστῶν περὶ τῶν πρὸς τὴν φύσιν καλῶν ἢ κακῶν, οὔτε διώκει τι οὔτε φεύγει συντόνως . . . Ἐν μὲν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξίαν τέλος εἶναί φαμεν τοῦ Σκεπτικοῦ· ἐν δὲ τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν.

rarie müsse auch der Weise stehen;" *) — aber sie müsse nicht schweinisch seyn, sondern aus der Vernunft geboren.

Was also die Natur des Skepticismus ausmacht, ist dieses aus dem Seyenden und Gedachten in seine Einfachheit zurückkehrende Selbstbewußtseyn. Was als Seyendes und Gedachtes galt, galt ihnen daher nur für ein Erscheinendes oder eine Vorstellung; aber es galt ihnen als eine solche, nach der der Skeptiker sich in seinem Betragen, Thun und Lassen, richtete. Die oben angeführten Anekdoten von Pyrrho sind dem zuwider, was die Skeptiker hierüber sagten. Sie richteten sich allerdings nach dem, was sie sahen, hörten, nach dem Recht und den Gesetzen, die galten, nach dem, was die Klugheit erforderte; **) aber es hatte nicht die Bedeutung einer Wahrheit für sie, sondern nur einer Gewißheit, einer subjektiven Ueberzeugung, welche nicht den Werth eines Anundfürsichseyenden hat.

Der Skepticismus hieß auch pyrrhonische Philosophie, und ephektische Skepsis von σκέπτειν, suchen, forschen. ***) Man muß σκέψις nicht übersetzen: Lehre des Zweifels, oder Zweifelsucht. Skepticismus ist nicht ein Zweifel. Zweifel ist gerade das Gegentheil der Ruhe, die das Resultat desselben ist. Zweifel kommt von Zwei her, ist ein Hin- und Herwerfen zwischen Zweien und Mehreren; man beruhigt sich weder bei dem Einen, noch bei dem Anderen, — und doch soll man sich bei dem Einen oder bei dem Anderen beruhigen. Z. B. Zweifel über die Unsterblichkeit der Seele, über das Daseyn Gottes; vor 40 Jahren †) schrieb man viel darüber, — machte, wie z. B. im Messias, Schilderungen von dem Unglück des Zwei-

---

*) *Diog. Laërt. IX*, §. 68.

**) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I, c. 8, §. 17: ἀκολουθοῦμεν γάρ τινι λόγῳ κατὰ τὸ φαινόμενον ὑποδεικνῦντι ἡμῖν τὸ ζῆν πρὸς τὰ πάτρια ἔθη, καὶ τοὺς νόμους, καὶ τὰς ἀγωγὰς, καὶ τὰ οἰκεῖα πάθη.

***) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 3, §. 7.*

†) *Vorlesungen von* $182\frac{5}{6}$.

sels, man will da seine Ruhe haben in dem Einen oder dem Anderen. Der Skepticismus dagegen ist gleichgültig gegen Eins, so wie gegen das Andere; dieß ist der Standpunkt der Ataraxie des Skepticismus.

Der Skepticismus verhält sich also gegen Alles, was die Form des Allgemeinen und des Seyns hat, negativ: — eines Allgemeinen, das ein Gedachtes der Stoiker ist, ein bestimmter Begriff, ein Inhalt in einer einfachen Form des Gedankens; — gegen das Seyende der sinnlichen Gewißheit überhaupt, der es unbefangen als das Wahre gilt, oder den Epikureismus, der es mit Bewußtseyn als das Wahre behauptet. (Insofern der Skepticismus sich hierauf beschränkt, so ist er ein Moment der Philosophie selbst, die, ebenso negativ gegen Beides gerichtet, es nur als ein Aufgehobenes als wahr erkennt. Allein der Skepticismus meint, er reiche noch weiter; er hat sich die Prätension, sich an die Idee zu wagen und die spekulative Idee zu überwinden. Allein diese hat den Skepticismus selbst als Moment in ihr, und ist wieder über ihn hinaus.) Gegen Beides kann er nun freilich siegen; aber die Idee ist weder Eins noch das Andere, und das Vernünftige berührt er gar nicht. Dieß ist der ewige Mißverstand mit dem Skepticismus für diejenigen, die die Natur der Idee nicht kennen: Daß sie meinen, das Wahre falle nothwendig in die eine oder die andere Form, — entweder ein bestimmter Begriff oder ein bestimmtes Seyn. Gegen den Begriff als Begriff, absoluten Begriff, geht der Skepticismus nicht; der absolute Begriff ist vielmehr seine Waffe, nur daß er kein Bewußtseyn darüber hat. — Theils werden wir jene Waffe gegen das Endliche sehen, Theils auch, wie er sich an dem Vernünftigen versucht.

Die allgemeine Weise des Skepticismus war also nun näher, daß er sich, wie Sextus es ausdrückt, „für eine Kraft ausgiebt, das Empfundene und das Gedachte sich auf irgend eine Weise entgegen usetzen" (Empfundenes ist es

nach der epikureischen Form, Gedachtes nach der stoischen, un-
mittelbares Bewußtseyn und denkendes Bewußtseyn, — bei-
de Klassen befassen Alles, was auf irgend eine Weise entgegenzu-
setzen ist): „es sey, das Sinnliche dem Sinnlichen und das Ge-
dachte dem Gedachten, oder das Sinnliche dem Gedachten oder
das Gedachte dem Sinnlichen entgegenzusetzen," — d. h. einen
Widerspruch derselben gegen einander aufzuzeigen, oder von al-
lem Bestimmten „zu zeigen, daß irgend Eins so viel Werth
und Gültigkeit hat, als sein Entgegengesetztes," oder für Ue-
berzeugung und Nichtüberzeugung gleichgültig ist; so daß das
nächste Resultat ist, Beides gilt auch, also ist Jedes nur ein
Scheinen, — „wodurch also die Epoche" (die Zurückhaltung des
Beistimmens, Etwas als wahr gelten zu lassen) „entsteht, und
aus ihr dann die Freiheit von aller Bewegung des Gemüths." *)
Und hiernach drückt der Skepticismus sich immer aus: Das
scheint nur so. Aber die Skeptiker gehen weiter, als die Anhän-
ger des neueren rein formellen Idealismus; sie haben es mit
dem Inhalte zu thun, und zeigen von allem Inhalte, er sey
ein empfundener oder gedachter, daß er ein ihm Entgegengesetz-
tes habe. Sie zeigen also in Demselben den Widerspruch
auf, daß von Allem, was aufgestellt wird, auch das Entgegen-
gesetzte gilt; dieß ist das Objektive des Skepticismus bei seinem
Scheinen, — nicht subjektiver Idealismus. „So wird z. B.
Sinnliches gegen Sinnliches gesetzt, indem daran erinnert wird,
daß derselbe Thurm in der Nähe viereckig, in der Entfernung
rund aussieht;" also eins so gut, als das Andere gesagt werden
könne. Dieß ist nun zwar ein triviales Beispiel; aber es kommt
auf den Gedanken an, der darin ist. „Oder es wird das Ge-

---

*) Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 4, §. 8 — 10. — Eod. c. 6, §. 12: συστάσεως δὲ τῆς Σκεπτικῆς ἐστὶν ἀρχὴ μάλιστα τὸ· παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον ἀντικεῖσθαι. Und c. 4, §. 9: ἀντικειμένους δὲ λόγους παραλαμβάνομεν, οὐχὶ πάντως ἀπόφασιν καὶ κατάφασιν, ἀλλ' ἁπλῶς ἀντὶ τοῦ· μαχομένους.

dachte dem Gedachten entgegengesetzt. Daß es eine Vorsehung gebe," die das Gute belohnt, das Böse bestraft, „dafür beruft man sich auf das System der himmlischen Körper; dem wird entgegengesetzt, daß es den Guten oft schlecht geht, den Bösen aber glücklich, wodurch wir zeigen, daß es keine Vorsehung giebt," — Jenes aber dem, der behaupten würde, es gebe keine Vorsehung. Bei dem „Entgegensetzen des Gedachten gegen das Sinnliche" wird die Bestimmung des Anaxagoras aufgeführt, der von dem Schnee, obschon er als weiß erscheint, aus Gründen, Gedanken behaupte, er sey schwarz; denn „er sey gefrornes Wasser, Wasser aber" habe keine Farbe, „sey" also „schwarz, mithin müsse dieß auch der Schnee seyn." *)

Das Nähere, wie die Skeptiker verfahren, ist nun zu betrachten. Das Allgemeine ist, daß sie jedem Bestimmten, Behaupteten, Gedachten sein Anderes entgegensetzen; und dieß nun haben sie in gewisse Formen gebracht. Man kann, der Natur des Skepticismus nach, kein System von Sätzen fordern; es werden nur allgemeine Formen, Methoden dieser Entgegensetzung gezeigt. Da es Zufälligkeit ist, was irgend sich für Gedanken zeigen: so ist auch zufällig die Art und Weise, sie anzugreifen, — allgemeine Weisen; der Widerspruch in Einem erscheint so, in Anderem anders.

Näher gebrauchten die Skeptiker, als bestimmte Weisen dieses Entgegensetzens, gewisse, nicht Sätze, sondern Tropen, Wendungen, wodurch die Zurückhaltung zu Stande komme. Es sind eigentliche Wendungen, Formen, die auf alles Gedachte und Empfundene angewendet werden, um zu zeigen: Daß es nicht an sich, sondern nur in einer Relation auf Anderes so ist, daß es also selber in ein Anderes scheint, und dieses Andere in sich scheinen läßt, daß also überhaupt, was ist, nur scheint; — unmittelbar aus der Sache selbst, nicht aus einem Anderen, als

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c.* 13, §. 32—33.

wahr Gesetzten. Z. B. sagt man, die empirische Wissenschaft habe keine Wahrheit, weil diese nur in der Vernunft sey, so ist nur das Gegentheil vorausgesetzt; auch die Wahrheit der Vernunft an ihr selbst erwiesen, ist nicht eine Widerlegung: denn diese steht so neben jener mit gleichem Rechte an und innerhalb dieser selbst. Die skeptische Lehre besteht in diesen Tropen, Kunst, Widerspruch aufzuzeigen. Diese Wendungen brauchen wir also nur zu beleuchten.

Die Skeptiker selbst (Sextus) unterscheiden in diesen Formen ältere und neuere: zehn an der Zahl, die den ältern Skeptikern angehören, und fünf (oder sieben) den neueren.*) Es wird aus ihren Angaben erhellen, daß jene älteren gegen das gemeine Bewußtseyn überhaupt gerichtet sind, und einem wenig gebildeten Denken angehören, — einem Bewußtseyn, welches zunächst das sinnlich Seyende vor sich hat. Sie gehen gegen das, was wir den gemeinen Glauben an die unmittelbare Wahrheit der Dinge nennen, und widerlegen sie auf ebenso unmittelbare Weise, nicht durch den Begriff, sondern das entgegengesetzte Seyn. Sie haben auch in ihrer Aufzählung diese Begriffslosigkeit. Die fünf späteren aber haben mehr Interesse. Sie gehen gegen die Reflexion, auf ein Bewußtseyn, welches sich auf den ausgebildeten Verstand bezieht, gegen wissenschaftliche Kategorien, — gegen das Gedachtseyn des Sinnlichen, gegen die Bestimmung desselben durch Begriffe. Z. B. jene gegen ein Ist: Dieß ist ein Viereckiges; diese gegen: Dieß Ding ist Eins. Wenn uns nun auch die meisten jener ganz trivial vorkommen können, so müssen wir sie uns doch schon gefallen lassen, da sie geschichtlich sind und sodann wesentlich gegen die Form „Es ist" gerichtet sind. Das ist aber ohne Zweifel ein hohes abstraktes Bewußtseyn, welches sich diese abstrakte Form

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I*, *c.* 14, §. 36; *c.* 15, §. 164; *c.* 16, §. 178.

„Es ist" zum Gegenstand setzt und sie bekämpft. Diese Tropen sehen sehr trivial und gemein aus, aber noch trivialer und gemeiner ist die Realität der sogenannten äußeren Objekte, das unmittelbare Wissen: „Blau ist, dieß ist Gelb;" man muß gar Nichts vom Philosophiren sprechen wollen, wenn neugierig so was behauptet wird. Der Skepticismus war wesentlich davon entfernt, die Dinge der unmittelbaren Gewißheit für wahr zu halten. In neuerer Zeit hat Schulze in Göttingen sich breit gemacht mit seinem Skepticismus; er hat auch einen Aenesidemus geschrieben, und hat auch in anderen Werken den Skepticismus ausgelegt im Gegensatz gegen Leibnitz und Kant. In diesem modernen Skepticismus wird angenommen, daß das, was in unserem unmittelbaren Bewußtseyn ist, alles Sinnliche ein Wahres sey. Die Skeptiker haben gelten lassen, daß man sich danach richten müsse; es aber als etwas Wahres auszugeben, ist ihnen nicht eingefallen. Der neuere Skepticismus ist nur gegen Gedanken, Begriff und Idee gerichtet, also gegen das höhere Philosophische; er läßt also die Realität der Dinge ganz unbezweifelt dastehen, und behauptet nur, daß sich daraus nichts für den Gedanken schließen läßt. Das ist aber nicht einmal eine Bauern-Philosophie; denn diese wissen, daß alle irdischen Dinge vergänglich sind, daß also ihr Seyn ebensogut ist, als ihr Nichtseyn. Dagegen richtet sich der alte Skepticismus, den wir jetzt betrachten, eben gegen die Realität der Dinge. Seine Wendungen sollen jetzt näher angegeben werden.

1. An den **älteren Tropen** sehen wir selbst den Mangel der Abstraktion, die Unfähigkeit, ihre Verschiedenheit unter einfachere allgemeine Gesichtspunkte zusammenzufassen; sie laufen Theils alle unter einen einfachen Begriff zusammen, Theils in ihrem Unterschiede wieder unter einige nothwendige einfache Bestimmungen. Sextus Empirikus *) bemerkt selbst, „daß drei

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c. 14, §. 38.*

Tropen sie alle unter sich begreifen: Der Eine ist das beurtheilende Subjekt, der andere das, worüber geurtheilt wird, der dritte, das beide Seiten enthält," — die Beziehung des Subjekts und Objekts. Wenn das Denken weiter gebildet ist, so faßt es die Dinge in diese allgemeineren Bestimmungen zusammen. Wir haben die Tropen nun kurz anzuführen; bei den älteren ist der Mangel der Abstraktion zu erkennen. Aus diesen Tropen soll also die Unsicherheit des unmittelbaren Wissens dargethan werden. In Beziehung also auf die Unsicherheit dessen, wovon wir sagen „Es ist," ist:

a. „Der erste Tropus die **Verschiedenheit der thierischen Organisation**, daß verschiedenen Lebendigen verschiedene Vorstellungen und Empfindungen von demselben Gegenstande entstehen. Dieß schließen die Skeptiker aus der verschiedenen Art ihres Ursprungs, daß einige durch Begattung, andere ohne Begattung," aus einer generatio aequivoca „entstehen: einige aus Eiern, andere unmittelbar lebendig zur Welt kommen u. s. f. Sie haben verschiedenen Ursprung und so ist denn für sie Manches anders; sie haben also verschiedene Konstitution, Wesenheit, und dasselbe erscheint für Andere anders, giebt eine verschiedene Vorstellung." Die Gegenstände verändern sich nach dem Organismus, „wie z. B. den Gelbsüchtigen die Farben: was weiß erscheint, sieht der Gelbsüchtige gelb," für grün sieht er das an, was Anderen blau erscheint; das, was von Einem so empfunden wird, wird von einem Anderen anders empfunden. „So sind an den Thieren z. B. die Augen verschieden gebaut bei verschiedenen Gattungen, und haben verschiedene Farben, sind blaß, grau, roth; mithin muß auch das Empfundene darin verschieden seyn."*) — Diese Verschiedenheit des Subjekts begründet allerdings eine Verschiedenheit der Empfindung oder wie Etwas für es ist, und diese eine Verschiedenheit

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c.* 14, §. 40 — 44

der Vorstellung oder daß Etwas so beschaffen sey; die Empfindung bestimmt die Vorstellung von der Beschaffenheit, die also verschieden wird durch die Verschiedenheit der Empfindung. Sagen wir aber „Das ist," so ist das etwas Festes, sich unter allen Umständen Erhaltendes; im Gegensatze dazu zeigen die Skeptiker auf, daß Alles beweglich sey. Die Gleichheit, die Dieselbigkeit wird dadurch aufgehoben; allein insofern diese sinnliche Gleichheit aufgehoben wird, diese Allgemeinheit, so tritt eine andere ein. Die Allgemeinheit oder das Seyn liegt aber eben darin, daß man weiß, so erscheint es (in dem abgedroschenen Beispiele) den Gelbsüchtigen, oder daß das Gesetz gekannt ist, wodurch eine Veränderung der Empfindung entsteht. Es ist also eine sinnliche Allgemeinheit; sie wird verändert, der Gelbsüchtige sieht anders: so ist wieder eine Allgemeinheit vorhanden, das Gesetz, — die Beziehung des Gelbsüchtigen auf seine Empfindung: Nothwendigkeit. Aber freilich ist jene sinnliche Allgemeinheit nicht wahre Allgemeinheit, weil sie unmittelbare, nicht erkannte ist; und ihr, als sinnlicher Allgemeinheit, sinnlichem Seyn, wird mit Recht innerhalb ihrer selbst ihre Nichtallgemeinheit aufgezeigt, — die Nothwendigkeit des Gesetzes ist eine andere Allgemeinheit. Gegen den Ausspruch „Dieß ist blau, weil ich es so sehe," so daß dieß als blau schlechthin behauptet wird, weil ich es sehe, wird mit Recht auf eine andere Unmittelbarkeit des Sehenden hingewiesen, für die es nicht blau ist.

b. „Der zweite Tropus, die Verschiedenheit der Menschen" in Rücksicht auf Empfindungen und Zustände, läuft im Ganzen auf das Erste hinaus. „In Ansehung des körperlichen Unterschiedes" treiben die Skeptiker vielerlei „Idiosynkrasien" auf. Z. B. gegen den Satz, Der Schatten ist kühle, führen sie an, „daß Einer in der Sonne gefroren, im Schatten aber warm geworden." Der Schierling ist giftig, und doch „hat es einen Anderen gegeben, der ohne Schaden eine große Dosis Schierling habe verschlucken können;" das Prädikat Gift ist also

nicht objektiv, dem Einen bekommt das gut, dem Anderen nicht, — der empfindet so, der Andere so. „Daher denn die Menschen ebenso eine Verschiedenheit des Geistes haben müssen, und die widersprechendsten Urtheile behaupten, so daß man nicht wissen könne, wem man glauben solle. Der größeren Anzahl, ist läppisch, da man nicht Alle fragen könne." *) — Dieser Tropus bezieht sich wieder auf das Unmittelbare; wenn es darum zu thun ist, bloß zu glauben, darauf, daß es Andere sagen, so findet freilich nur Widerspruch Statt. Aber ein solches Glauben, das nur glauben will, ist in der That unfähig, das zu vernehmen, was gesagt wird; es ist ein unmittelbares Auffassen eines unmittelbaren Satzes. Denn es wollte nicht den Grund; der Grund ist die Vermittelung erst und der Sinn der Worte des unmittelbaren Satzes. Verschiedenheit der Menschen überhaupt ist Etwas, was jetzt auch in anderer Weise vorkommt. Man sagt, die Menschen seyen verschieden in Ansehung des Geschmacks, der Religion u. s. f.; die Religion müsse einem Jeden überlassen werden, Jeder sich seine Religion, Weltanschauung auf seinem Standpunkte machen. Die Folge davon ist, daß es in Ansehung der Religion nichts Objektives, Wahrhaftes giebt, auf die Subjektivität Alles hinausläuft, und Indifferentismus gegen alle Wahrheit entsteht. Da giebt es denn keine Kirche mehr; Jeder hat seine Kirche, seine Liturgie für sich, Jeder hat seine eigene Religion. — Hier kann schon das beigebracht werden: Besonders reiten hier die Skeptiker — wie zu allen Zeiten diejenigen, die sich die Mühe des Philosophirens unter irgend einem Vorwand ersparen und dieß Ersparen rechtfertigen wollen — die Verschiedenheit der Philosophien; Sextus Empirikus sehr ausführlich. Wenn das Princip der Stoiker, wie es unmittelbar, gilt: so hat das entgegengesetzte der Epiku-

*) *Sext. Empir. Hypot. Pyrrh. I, c.* 14, §. 79—80, 81—82, 85—89.

reer ebenso viel Wahrheit, es gilt ebenso. In der That diese einfache Weise des Vorhandenseyns der Entgegengesetzten ist ein Moment unter der natürlichen Bildung des Menschen. Dieß gilt in seiner Stadt, in seinem Lande; er lebt ganz bewußtlos in dieser Weise, nach dieser Sitte, ohne je daran gedacht zu haben, daß er diese Sitte hat. Er kommt in ein fremdes Land, verwundert sich höchlich, erfährt erst durch den Gegensatz, daß er diese Gewohnheit hat, und geräth zugleich in Ungewißheit, ob das Seinige oder das Entgegengesetzte Unrecht sey. Denn das Entgegengesetzte, was ihm galt, gilt ebensogut, und weiteren Grund hatte er nicht; — kahle Kategorie der Verschiedenheit. Wenn nach dieser Weise gesagt wird, dieß ist der Satz, die Behauptung dieser Philosophie: so findet sich die größte Verschiedenheit. Und dann tritt das Geschwätze auf: Da die größten Köpfe aller Zeiten so verschieden gedacht, und sich nicht haben vereinigen können, so wäre es unbescheiden, sich das zuzutrauen, was ihnen nicht gelang; und die Scheu vor der Erkenntniß giebt die Trägheit ihrer Vernunft noch für Tugend aus. Es scheint nicht, daß die Verschiedenheit geläugnet werden könne, sie ist Faktum; Thales, Plato, Aristoteles haben anders philosophirt, — nicht nur uns scheinen sie so, sondern haben einander widerlegt. — Allein schon diese Manier, die Philosophien in solchen Sätzen kennen lernen zu wollen, zeigt den Unverstand über die Philosophie an; solche Sätze sind keine Philosophie, und drücken die Philosophie nicht aus. Sie ist gerade nicht dieß Unmittelbare eines Satzes, das Erkennen, das wesentlich, wird gerade weggelassen; solche Leute sehen Alles an einer Philosophie, nur gerade die Philosophie derselben übersehen sie. Wenn die philosophischen Systeme noch so sehr verschieden wären: so sind sie nicht so verschieden, wie Weiß und Süß, Grün und Rauh; sondern sie stimmen darin überein, daß sie Philosophien sind, und dieß ist es, was übersehen wird. Was die Verschiedenheit der Philosophien betrifft, so ist hier ebenso

auf dieß unmittelbare Gelten zu merken und auf die Form, daß das Wesen der Philosophie auf eine unmittelbare Weise ausgesprochen wird. Gegen das Ist gilt dieser Tropus auch allerdings, alle Tropen gehen gegen das Ist; aber das Wahre ist auch nicht dieses trockene Ist, sondern wesentlich Proceß. Die relative Verschiedenheit der Philosophien — der Stellung (Tropus 5) — ist immer als ein Zusammenhang, darum nicht Ist.

c. „Der *dritte* Tropus ist die *Verschiedenheit in der Organisation der Sinneswerkzeuge* gegeneinander" (eigentlich ein untergeordneter Tropus); „z. B. daß auf der gemalten Tafel dem Auge Etwas erhaben scheine, dem Gefühl aber nicht" *) (eben, glatt), u. s. f. — In der That macht eine solche Bestimmung durch irgend einen Sinn nicht die Wahrheit der Sache aus, nicht das, was sie an sich ist. Das Bewußtseyn ist nothwendig, daß das gedankenlose Hererzählen nacheinander, „das Blaue, Eckigte u. s. f. ist," nicht das Seyn des Dings erschöpft und ausspricht; es sind nur Prädikate, sie sagen nicht das Ding als Subjekt. Wichtig ist es, auf den Gegensatz der Sinne aufmerksam zu machen; sie widersprechen sich, dasselbe fassen verschiedene Sinne also anders auf.

d. „Der *vierte* ist die *Verschiedenheit der Umstände im Subjekte* nach seinen Zuständen, Veränderungen in ihm, welche eine Behauptung über Etwas zurückhalten müssen. Dasselbe zeigt sich demselben Menschen anders, je nachdem er z. B. in Ruhe oder Bewegung ist; ebenso Schlafen und Wachen," Ruhe und Bewegung des Gemüths, Leidenschaften, „Haß oder Liebe, Nüchternheit oder Trunkenheit, Jugend oder Alter u. s. f. In der Verschiedenheit dieser Umstände wird häufig sehr verschieden geurtheilt über ein und denselben Gegenstand; es ist darum auch deswegen Etwas nur als Erscheinung auszusprechen." **)

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c.* 14, §. 91 — 92.
**) *eod.* §. 100 *sqq.*, 112.

e. „Der fünfte betrifft die verschiedenen Stellungen, Entfernungen und Oerter; aus jedem verschiedenen Standpunkte erscheint die Sache anders." Stellung: „Ein" langer „Gang erscheint dem, der vornen (an dem einen Ende) steht, hinten (an dem anderen Ende) spitz zuzulaufen; aber, wenn man dorthin geht, so ist hinten gleiche Breite, als er vorne sah. Entfernung ist" eigentlich ebenso „eine Verschiedenheit der Größe und Kleinheit der Gegenstände. Ort: Das Licht in einer Laterne ist im Sonnenschein ganz schwach, und leuchtet doch in der Finsterniß helle;" das Licht kann man also nicht sagen, mache hell. „Taubenhälse schillern von einem anderen Standpunkte anders;" dieß steht von hier blau aus, von da gelb.*) Besonders über die Bewegung herrschen verschiedene Ansichten. Der bekannteste Gegensatz ist der des Umlaufs der Sonne um die Erde, oder der Erde um die Sonne; (und die Erde soll um die Sonne laufen, da doch das Gegentheil erscheint). Aber das Letztere aus Gründen, gehört nicht hierher: — sondern daß, indem ein sinnliches Empfinden dem anderen widerspricht, nicht in ihm das Seyn sich ausdrückt.

f. „Der sechste Tropus ist von der Vermischung hergenommen, indem nichts allein und isolirt unter die Sinne fällt, sondern nur vermischt mit Anderen; Vermischung mit Anderen verändert Etwas." Z. B. ein Geruch findet sich in der Luft, und ist verbunden mit dieser oder jener Temperatur; „Gerüche in der Sonnenwärme sind stärker, als in kalter Luft u. s. f. Ferner durch's Subjekt selbst tritt ebenso eine solche Vermischung ein. Die Augen bestehen aus verschiedenen Häuten und Feuchtigkeiten, Ohr hat verschiedene Gänge u. s. f.; mithin können sie die Sensation — das Licht, die Stimme — nicht rein an uns kommen lassen, sondern das Sinnliche kommt erst vermischt mit diesen Häuten an unser Auge, und ebenso auch mit den Gän-

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c.* 14, §. 118 — 120.

gen des Ohrs."*) — Es kann (in eben dieser Manier zu sprechen) ebenso gesagt werden, daß das Sinnliche darin eben gereinigt werde: Stimme z. B. aus einer Seele verkörpert komme, das auffassende Ohr sie wieder reinigt.

g. „Die siebente Wendung ist der Zusammenhalt (Kohäsion), die Größe oder Menge der Dinge, durch welche sie verschieden erscheinen." Z. B. das Glas ist durchsichtig; wird es aber zerstampft, wird also der Zusammenhang verändert, so verliert es seine Durchsichtigkeit. „Geschabtes Horn von Ziegenböcken sieht weiß aus, am ganzen Stück aber schwarz; oder tänarischer Marmor in Pulver zerrieben erscheint weiß, ganz aber gelb." Ebenso Menge, sie ist nicht Substanz: „Eine mäßige Portion Wein stärkt und ermuntert, eine Menge davon zerstört den Körper; ebenso mit Arznei." **) — Es ist Abstraktion, daß Quantität und Zusammensetzung etwas Gleichgültiges seyen gegen Qualität und Auflösung; aber Veränderung der Quantität verändert auch die Qualität.

h. „Der achte Tropus" (das Verhältniß, dieß ist ein allgemeiner Tropus) „ist aus der Relativität der Dinge" (die Relativität von allem Seyenden und Gedachten ist eine mehr innerliche, wesentlichere Bestimmtheit, worauf freilich eigentlich schon alle bisherigen Tropen gehen), „nach welchem wir schließen: Daß wir, da Alles im Verhältniß zu Etwas ist" (nur in Verhältniß zu etwas Bestimmtem so bestimmt erscheint), „darüber die Zustimmung zurückhalten müssen, was es für sich und nach seiner Natur" (Substanz) „ist. Es ist zu bemerken, wir gebrauchen hier Ist, aber bloß in dem Sinne von Scheinen. Verhältniß wird in zwei Rücksichten gesagt: 1) in Beziehung auf das Subjekt, das Urtheilende, diese Verschiedenheit haben wir in den vorhergehenden Tropen gesehen; 2) in Be-

---

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c.* 14, §. 124 — 126.
**) *eod.* §. 129 — 131, 133.

ziehung auf das Objekt, das zu Beurtheilende, wie Rechts und Links." *) Sextus „argumentirt folgendermaßen: Was für sich und unterschieden von Anderen gesetzt wird, wie unterscheidet es sich von dem bloß Relativen? Ist es verschieden von ihm, oder nicht? α) Ist es nicht verschieden von ihm, so wäre es selbst ein Relatives. β) Ist es verschieden, so ist es wieder ein Relatives. Denn was verschieden ist, verhält sich zu Etwas; denn es ist in Beziehung auf das gesetzt, wovon es unterschieden ist. Die Relativität überhaupt ist an dem, was absolut gesagt wird;" aber das Verhältniß selbst ist ein Verhältniß an ihm selbst, nicht zu einem Anderen. Das Verhältniß enthält den Gegensatz: was im Verhältniß zu einander ist, ist einmal selbstständig für sich; das andere Mal aber, indem es im Verhältniß ist, ist es auch nicht selbstständig. Ist nämlich Etwas nur in Bezug auf ein Anderes, so gehört das Andere mit dazu; es ist also nicht für sich. Wenn aber sein Anderes schon dazu gehört, so gehört auch schon sein Nichtseyn zu ihm; und es ist ein Widersprechendes, sobald es nicht ist ohne sein Anderes. „Weil wir aber das Relative nicht von seinem Anderen trennen können, so wissen wir auch nicht, was es für sich und nach seiner Natur ist, müssen mithin unsere Zustimmung zurückhalten." **)

i. „Der neunte Tropus ist dann das seltenere oder öftere Geschehen der Dinge; es verändert ebenso das Urtheil über die Dinge. Was seltener ist, wird mehr in Werth gehalten, als das häufig Vorhandene; und die Gewohnheit macht, daß der Eine so, der Andere so darüber urtheilt. Die Gewohnheit ist also ein Umstand, welcher uns auch zu sagen erlaubt, daß die Dinge uns so scheinen, nicht allgemein und überhaupt, daß sie so sind." ***) Wenn man sagt, das ist so: so kann man auch einen Umstand aufzeigen, wo ihnen das entge-

---

*) Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c. 14, §. 135 — 136.

**) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c.* 14, §. 137, 140.

***) *eod.* §. 141 — 144.

gengesetzte Prädikat zukommt. So bei der Abstraktion des Menschen, ist es wesentlich einen Fürsten zu haben? — Nein. — Stände? — Nein. — Republik? — Nein; u. s. f., weil sie da, und dort nicht sind.

k. „Der zehnte Tropus geht das Ethische vorzüglich an, und bezieht sich auf die Sitten, Gewohnheiten und Gesetze." Das Sittliche, Gesetzliche ist dann dieß auch ebenso nicht; was hier für Recht gilt, gilt anderswo für Unrecht. Hierüber verhält sich der Skepticismus so, „daß er das Gegentheil von dem als geltend aufzeigt, was als geltendes Gesetz behauptet wird." Bei dem gemeinen Verstand über das Gelten von diesem und jenem, z. B. daß der Sohn die Schulden seines Vaters zu bezahlen hat, ist dieß der letzte Grund hiervon, daß gesagt wird, dieß ist Gesetz oder Gewohnheit, — der einzige Grund, weil es unmittelbar so ist, dieß als Gesetz gilt. Diesem entgegen zeigen die Skeptiker ebenso das Gegentheil als geltend auf. „Der Sohn übernimmt die Schulden des Vaters, dieß ist Gesetz in Rhodus." Der Skeptiker zeigt auf, „er übernimmt sie in Rom nicht, wenn er auf das väterliche Vermögen überhaupt Verzicht geleistet hat." *) Wenn, wie beim Seyenden, dieß Bestimmte als wahr gilt, weil es ist, so wird das Gegentheil aufgezeigt, daß es vielmehr ist; ebenso Gesetze, wenn ihr Grund ist, weil sie gelten, so ist auch ihr Gegentheil. Da jedes so gut gilt, als das andere, so gilt keins.

Wir sehen nun an diesen Wendungen, daß sie eigentlich gar keine logischen Wendungen sind, nicht auf den Begriff gehen, sondern empirisch verfahren, — unmittelbar gegen das Empirische. Es wird von der unmittelbaren Gewißheit Etwas als wahr ausgegeben; von diesem wird sein Gegentheil als ebenso gewiß nur aufgezeigt, also sein Anderssey als geltend, — in irgend einem anderen Gesichtspunkte wird auch das Nichtgelten

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c.* 14, §. 145, 148—149.

aufgewiesen. Dieß Andersseyn desselben, daß es gelte, bezieht sich nun auf verschiedene Umstände, welche die Wendungen enthalten. Wie schon erwähnt, fällt die Ungleichheit Desselben, das erscheint, in das urtheilende Subjekt; — hierher gehören die vier ersten Tropen: das Urtheilende ist entweder das Thier, oder der Mensch, oder ein Sinn desselben, oder besondere Dispositionen an ihm. Oder in den Gegenstand; — hierher gehört der siebente und zehnte: die Menge macht ein Ding zu etwas ganz Anderem, und das Moralische gilt an verschiedenen Orten, als allein absolut mit Ausschließung und Verbot von Anderem geltend. Der fünfte, sechste, achte und neunte betrifft endlich eine Verknüpfung Beider, oder diese alle zusammen enthalten das Verhältniß; — Aufzeigen, daß es nicht an sich sich darstellt, sondern in Beziehung auf Anderes.

Aus Inhalt und Form sehen wir diesen Wendungen ihren älteren Ursprung an. Aus Inhalt, der nur mit dem Seyn zu thun hat, nur Veränderung aufzeigt: oder das Andersseyn, die Unbeständigkeit seiner Erscheinung aufnimmt, nicht seinen Widerspruch an ihm selbst, d. h. in seinem Begriffe aufzeigt. Form: Sie zeigen ein ungeübtes Denken, das die Menge dieser Wendungen noch nicht unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte stellt, wie Sextus thut, oder das Allgemeine, die Relativität, neben seine besonderen Weisen stellt. — Sie sehen zum Theil sehr trivial und platt aus, und wir sind nicht gewohnt, auf solche Manier eben ein großes Gewicht zu legen, und was darauf zu halten. Aber in der That gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes sind sie ganz treffend. Dieser sagt geradezu: Dieß ist so, weil es eben so ist; es nimmt Einer es aus der Erfahrung auf. Er wird daran gewiesen, daß sein Aufnehmen Zufälligkeiten und Verschiedenheiten an ihm hat, die ihm das Ding bald so, bald anders darstellen, und ihn darauf aufmerksam machen, daß er selbst oder ein anderes Subjekt ebenso unmittelbar, aus demselben Grunde, d. h. aus keinem,

sagt, es ist nicht so, sondern es ist vielmehr das Gegentheil. — Der Sinn dieser Tropen hat noch immer sein Gelten. Soll Glaube, Recht durch Gefühl begründet werden, so ist dieß Gefühl in mir; der Andere kann sagen, dieß ist nicht in mir. Das Finden soll das Gelten seyn, da ist das Aufzeigen des Nichtfindens nicht schwer; damit ist das Seyende zu einem Scheinenden heruntergesetzt, bei jeder Versicherung gilt ebenso gut die entgegengesetzte.

2. Die fünf anderen skeptischen Tropen haben einen durchaus anderen Charakter; sie gehören mehr der denkenden Reflexion an, und enthalten die Dialektik, welche der bestimmte Begriff an ihm hat. Diese sehen besser aus, sie sind offenbar späteren Ursprungs; es erhellt sogleich, daß sie einen ganz anderen Standpunkt und Bildung des philosophischen Denkens bezeichnen. Sie gehen nämlich besonders gegen die Gedankenformen und Bestimmtheiten des Begriffs. Sextus Empirikus *) setzt sie auseinander.

a. „Der erste Tropus ist die Verschiedenheit der Meinungen," und zwar hier bestimmt nicht der Thiere und Menschen, sondern „der Philosophen," wovon schon oben die Rede gewesen ist. Sextus (und ein Epikureer bei Cicero) führt „Vielheit der Dogmen an, woraus Schluß gezogen wird, daß das Eine wie das Andere behauptet werde." Philosophen und Andere bedienen sich noch jetzt häufig dieses Tropus; dieser skeptische Tropus ist sehr beliebt. Verschiedenheit der philosophischen Meinungen soll unüberwindliche Waffe gegen Philosophie seyn. Im Eingang ist gesagt worden, wie diese Verschiedenheit aufzufassen ist. Die Idee der Philosophie ist in allen Eine und dieselbe, wenn auch diese Philosophen selbst kein Bewußtseyn darüber haben; aber diejenigen, die soviel von dieser Verschiedenheit

---

*) *Hypot. Pyrrhon. I, c.* 15, §. 164—169; (*Diog. Laërt. IX*, §. 88—89).

sprechen, kennen sie ebensowenig. Die wahrhafte Verschiedenheit ist nicht substantiell, sondern Verschiedenheit in den verschiedenen Stufen der Entwickelung. Die Verschiedenheit kann auch Einseitigkeit enthalten, wie Stoiker, Epikur und Skepsis; die Totalität ist dann erst das Wahre. Jede Philosophie ist sonst Philosophie; es ist dasselbe mit Obst und Kirschen.

b. „Das Verfallen" (der Progreß) „in das Unendliche," — ein sehr wichtiger Tropus. „Der Skeptiker zeigt nämlich, daß der Grund, der für eine Behauptung beigebracht wird, wieder selbst einer Begründung bedarf, und diese wiederum einer anderen, und so fort ins Unendliche" (man kommt also auf keinen Grund, denn aufhören muß man); „woraus also ebenso die Zurückhaltung der Zustimmung erfolgt, da nichts ist, wo die Befestigung angefangen werden könnte." Folglich läßt sich kein fester Grund nachweisen, jeder schiebt vielmehr immer weiter zurück. In neueren Zeiten haben sich Viele damit breit gemacht; das ist gegen den Verstand und gegen den sogenannten Vernunftschluß ein sehr richtiger Tropus. Man hat Prämissen; das Ableiten aus Gründen soll die Kraft des Erkennens seyn, — und doch hat man Ungegründetes, Prämissen.

c. „Der Tropus des Verhältnisses (die Relativität der Bestimmungen) ist unter den vorigen schon da gewesen: Daß das Behauptete sich zeigt, so wie es erscheint, Theils nur in Beziehung auf das urtheilende Subjekt, Theils auf andere Dinge, nicht wie es an sich von Natur ist."

d. „Tropus der Voraussetzung. Wenn die Dogmatiker sehen, daß sie in das Unendliche zurückgeworfen werden, so stellen sie Etwas als Princip auf, das sie nicht beweisen, sondern einfach und ohne Beweis" (unmittelbar) „sich zugegeben wissen wollen, — ein Axiom." So gut nun der Dogmatiker das Recht hat, so ein Axiom als unbewiesen vorauszusetzen: so hat der Skeptiker gleiches Recht, oder — wenn man sagen will — gleiches Unrecht, das Gegentheil als unbewiesen vorauszusetzen;

Eins gilt, wie das Andere. So sind alle Definitionen Voraussetzungen. Spinoza setzt so Definitionen voraus: Infinitum, Substanz, Attribut wird vorausgesetzt; und dann folgt konsequent das Uebrige daraus. Heutigs Tags giebt man Versicherungen, spricht von Thatsachen des Bewußtseyns.

e. ist „der Tropus der Gegenseitigkeit, der Diallelus, oder der Beweis im Cirkel. Dasjenige, wovon die Rede ist, wird durch Etwas begründet, aber es selbst bedarf eines Andern zu seiner Begründung; hierzu wird das gebraucht, das von ihm begründet werden sollte, — jedes durch das Andere begründet." Soll man mit dem Beweise nicht ins Unendliche hinausgehen und auch nichts vorausgesetzt werden: so wird der Grund wieder durch das Begründete begründet. Man sagt: Was ist der Grund der Erscheinung? — Die Kraft. Diese ist aber selbst nur aus den Momenten der Erscheinung hergeleitet.

Skepticismus ist nicht überhaupt Räsonniren gegen Etwas aus Gründen, die sich finden werden, die der Scharfsinn am besonderen Gegenstande entdeckt: sondern Wendungen, Bewußtseyn über die Kategorien, — hohes Bewußtseyn. Der Mangel aller Metaphysik, — Verstandesmetaphysik ist: α) Theils Demonstration, — ins Unendliche; β) Theils Voraussetzungen, — unmittelbares Wissen.

„Daß auf diese fünf Wendungen überhaupt alle" skeptische Betrachtung (σκέψις) oder „Untersuchung" — ζήτησις, denn auch ζητητικοί nannten sie sich *) — „hinauslaufe," zeigt nun Sextus **) auf folgende Art.

α) „Der vorliegende Gegenstand ist entweder ein empfundener" (Epikur), „oder ein gedachter" (Stoiker). „Wie er nun auch bestimmt werden möge, immer ist über ihn eine Verschie-

*) *Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. I, c. 3, §. 7; Diog. Laërt. IX,* §. 69 — 70.

**) *Hypot. Pyrrhon. I, c. 15, §. 169 — 177.*

denheit der Meinungen," und besonders der philosophischen, „vorhanden." (Dieß ist nun der erste Tropus.) „Denn Einige halten das Empfundene, Andere das Gedachte allein für das Wahre" (Kriterium); „Andere aber wieder einiges Gedachte und einiges Empfundene." Es ist so also ein Widerspruch. Dieß ist auch der beliebte Tropus neuerer Zeit, daß wegen der Verschiedenheit der Philosophien nichts von der Philosophie zu halten sey; man zeigt da auf, daß andere Philosophien gerade das Gegentheil behaupten. Wir können nicht zur Wahrheit kommen; denn die Menschen hätten zu verschieden über die Wahrheit gedacht. „Ist nun dieser Widerspruch," sagt Sextus weiter, „übereinstimmig zu machen, oder nicht? Wenn nicht, so müssen wir unsere Zustimmung zurückhalten. Ist er aber zu lösen, so ist die Frage: Wodurch soll (er) entschieden werden?" Was soll das Kriterium, den Maaßstab, das Ansich enthalten? „Das Empfundene soll es vom Empfundenen oder Gedachten beurtheilt werden?"

β) Jede Seite einzeln Ansich geht ins **Unendliche**; — es ist eine Beschreibung, ist für sich zu erweisen. „Wenn das Empfundene vom Empfundenen beurtheilt werden soll, so giebt man zu (da eben vom Empfundenen die Rede ist), daß dieses Empfundene eines anderen Empfundenen zur Begründung bedürfe;" denn die Ueberzeugung davon ist nicht ohne Widerspruch. „Und da das Begründende wieder ein Empfundenes ist: so bedarf also, was das Begründende seyn soll, damit ebensosehr einer Begründung; so kommt man in das Unendliche fort" (**zweiter Tropus**). Ebenso ist es, wenn das Gedachte Kriterium seyn soll. „Soll aber das Gedachte das Beurtheilende des Empfundenen seyn," oder in ihm das Ansich liegen: „so bedarf dieß ebenso, da es selbst ein Solches ist, über welches keine Uebereinstimmung herrscht, eines Andern zur Begründung." Das Gedachte muß also ebenso begründet werden. „Das Begründende ist aber ebenso ein Gedachtes, und bedarf auch wie-

der der Begründung; und es fällt ebenso ins Unendliche," wie dem zweiten Tropus. — In der That das, was ein Satz genannt wird, — und die Philosophie wird so verstanden, daß sie einen obersten Satz, ein einfach ausgedrücktes Wahres, Ansich habe: Das Absolute ist Dieß, — so bedarf derselbe an und für sich der Vermittelung (er ist unmittelbar), oder eines Grundes. Denn er ist ein Bestimmtes, das einen anderen Satz gegen sich hat, — ist das Seyn das Ansich, oder das Denken. Aber ein anderer Satz, der sein Grund ist, ist wieder von derselben Beschaffenheit. Als Satz ist er Verbindung zweier Momente, die eine Verschiedenheit an ihnen haben; die Verbindung dieser Verschiedenen ist zu vermitteln. — Es ist hier das Verhältniß von Ursach und Wirkung. Von der Wirkung kommt man auf die Ursache: diese ist aber auch nichts Ursprüngliches, ist selbst eine Wirkung; und so kommt man ebenfalls ins Unendliche. Wenn man aber in den Fortgang in das Unendliche verfällt, so hat man keine Begründung; denn was man als Ursache annimmt, ist selbst nur Wirkung. Und so geht man nur immer fort, und darin liegt, daß kein Letztes gesetzt ist; sondern es geht ins Unendliche fort, d. h. es ist damit keine Ursach, keine Begründung gesetzt. Diese falsche Meinung als ob dieser Fortgang eine wahrhafte Kategorie wäre, findet sich auch bei Kant und Fichte; damit ist dann aber kein wahrhaft Letztes, oder, was dasselbe ist, Erstes gesetzt. Das unendliche Fortgehen stellt sich der Verstand als etwas Erhabenes dar; aber der Widerspruch ist der, daß man von einer Ursache spricht, und es sich zeigt, daß dieß nur eine Wirkung ist. Man kommt nur bis zum Widerspruch und zur beständigen Wiederholung desselben, aber nicht zur Auflösung und damit zum wahrhaften prius; es ist daher eine falsche Meinung, dieß als etwas Wahres anzusehen.

γ) Das Gehen ins Unendliche abgeschnitten im Begründen durch's Entgegengesetzte. Sollte nun aber ferner dieser unend-

liche Fortgang (d. h. zu keinem Grunde kommen) nicht genügen, was auch die Skeptiker einsahen, — sollte er abgeschnitten werden: so kann dieß auf folgende Weise geschehen, „daß das Seyn oder das Empfundene seine Begründung im Gedanken hätte," — daß der Gegensatz von Gedanken und Empfindung so gefaßt wird, daß umgekehrt ebenso „zur Begründung des Gedankens das Sinnliche oder Empfundene herbeigenommen werden muß;" es bleibt für die Begründung des Gedankens (wenn man nicht ins Unendliche fortgehen will) nichts als das Sinnliche übrig. So wäre jedes begründet, und es würde nicht zur Unendlichkeit fortgegangen; das Begründende wäre auch das Begründete, es würde nur von Einem zum Anderen gegangen. Eins ist so das Ansich. „So fällt dieß in den Tropus der Gegenseitigkeit." Da ist aber ebensowenig eine wahrhafte Begründung vorhanden; Jedes ist nur durch das Andere, — Keines ist eigentlich an und für sich gesetzt, — nur Ansich für das Andere. Dieß hebt sich auf.

δ) „Wird aber dieß vermieden durch ein unbewiesenes Axiom, welches" als ein Ansich, „als Erstes und absoluter Grund angenommen wird, so fällt diese Argumentation in die Wendung der Voraussetzung, — den vierten Tropus," wie schon erinnert. „Wenn ein solches Annehmen gilt, so gilt es ebenso, das Gegentheil anzunehmen." — So die absolute Behauptung, das Absolute ist Ich, — Idealismus; dagegen wird geradezu behauptet, mit gleichem Rechte, das Absolute ist das Seyn. Jenes in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst sagt, Ich bin mir absolut; Dieses ebenso in der Gewißheit seiner selbst, das ist mir absolut gewiß, daß Dinge sind. Der Idealismus hat Jenes nicht erwiesen, Dieß nicht aufgehoben, bleibt neben ihm stehen, aus seinem Princip heraus behauptet er wohl; aber Alles läuft dann darauf hinaus, daß, weil Ich absolut ist, also nicht das Nicht-Ich absolut seyn kann. Umgekehrt: Weil das Ding absolut ist, so ist nicht das Ich absolut. — „Wenn

es so gilt, Etwas als unbewiesen unmittelbar vorauszusetzen: so ist es ungereimt, etwas Anderes vorauszusetzen zum Beweise desjenigen, zu dessen Behuf es vorausgesetzt wird; man braucht nur geradezu das als an sich seyend so zu setzen, von dem die Rede ist. Aber es ist ungereimt dieß zu thun, so auch das Andere." — So geht man auch in den endlichen Wissenschaften zu Werke. Wenn man aber sich, wie dieser Dogmatismus, das Recht nimmt, Etwas vorauszusetzen, so hat auch jeder Andere ebensogut das Recht, Etwas vorauszusetzen. Damit kommt denn die moderne unmittelbare Offenbarung des Subjekts hervor. Jeder thut nichts als daß er versichert, daß er in seinem Bewußtseyn z. B. findet, daß Gott ist; da hat denn Jeder das Recht zu sagen, er finde in seinem Bewußtseyn, daß Gott nicht ist. Mit diesem unmittelbaren Wissen in neuerer Zeit ist man so gar weit nicht, — etwa nicht weiter, als die Alten.

ε) „Ferner hat alles Empfundene eine Beziehung auf etwas Anderes, auf das Empfindende;" sein Begriff ist eben dieß, für ein Anderes zu seyn. „Ebenso das Gedachte; das Gedachte ist allgemeiner Gegenstand des Denkens, es hat auch die Form, Etwas für ein Anderes zu seyn."

Allgemein zusammengefaßt, so ist das Bestimmte, es sey Seyendes oder Gedachtes: α) wesentlich als Bestimmtes, Negatives eines Andern, d. h. es ist auf ein Anderes bezogen, für ein Anderes, — Verhältniß; darin ist eigentlich Alles erschöpft. β) Diese Beziehung auf ein Anderes, gesetzt als seine Allgemeinheit, so ist es der Grund desselben; aber dieser Grund ist so dem Begründeten entgegengesetzt, — es ist selbst ein Bestimmtes, hat seine Realität erst an dem Begründeten (Seyenden) im Gegensatze gegen das Allgemeine. Dieß Allgemeine also, als ein Bestimmtes überhaupt wieder betrachtet, ist es bedingt, wie das Vorhergehende, — u. s. f. ins Unendliche. γ) Als Bestimmtes, so daß ein Anderes für es ist, so hat es seine Realität an diesem; es ist, wie im Bewußtseyn, Anderes

für es. Daß es sey, muß eben dieß Andere seyn, — und dieser Gegenstand ist für Anderes; sie bedingen sich gegenseitig, vermittelt durch einander, aber keines ist an sich. Dieser Grund hat seine Realität am Seyenden, und dieß Seyende seine Realität am Allgemeinen, — Gegenseitigkeit; an sich Entgegengesetzte, dieses gegenseitige Begründen. δ) Was an sich ist, ist eben ein Solches, das nicht Vermitteltes durch ein Anderes; es ist das Unmittelbare, es ist, weil es ist, — so ist es ein Vorausgesetztes. Es ist ein solcher Grund, aus dem Anderes herkommen soll; — häufige falsche Vorstellung, als ob das Erkennen so beschaffen sey, daß aus einem Grundsatze alles Andere abgeleitet werde. Dieser Grundsatz, das Erste, aber ist selbst ein Bestimmtes, als Grundsatz; das Abgeleitete ist ein Anderes als er, steht ihm entgegen. Man meint, weil er allgemein sey, sey es unter ihm enthalten. Allerdings. Allein zugleich ist eben dieß seine Bestimmtheit, daß er allgemein ist; und dieß Abgeleitete, Besondere ist auch wieder eine andere Bestimmtheit, als er. ε) Wird nun dieses Bestimmte so vorausgesetzt angenommen, so auch anderes.

Diese skeptischen Tropen betreffen in der That dasjenige, was eine dogmatische Philosophie (sie muß der Natur nach in allen diesen Formen selbst sich herumwerfen) nicht in dem Sinne genannt wird, daß sie einen positiven Inhalt hat, sondern etwas Bestimmtes als das Absolute behauptet. Der Begriff dogmatischer Philosophie ist bei den Skeptikern überhaupt, daß Etwas behauptet werde, als das Ansich gesetzt werde; — dem Idealismus entgegengesetzt, daß sie ein Seyn als das Absolute behauptet. Es ist aber ein Mißverstand oder formelles Verstehen, wie das Andere, als ob alle Philosophie, die nicht Skepticismus ist, Dogmatismus sey. Der Dogmatismus, wie die Skeptiker sprechen, der Etwas behauptet, ist in der That nur ein solcher, der ein Bestimmtes, z. B. Ich oder Seyn, Gedanke oder Sinnliches, als das Wahre behauptet.

Aber die Philosophie, spekulative Philosophie, behauptet wohl, — aber nicht so ein Bestimmtes, oder sie spricht ihr Wahres nicht in der Form eines Satzes aus, sie hat keinen Grundsatz; oder weil ihm auch die Form eines Satzes gegeben werden kann, so ist der Idee dieß nicht wesentlich, was dem Satze als solchem angehört, und der Inhalt so beschaffen, daß er dieß Seyn, Unmittelbare selbst aufhebt (wie bei den Akademikern). Dogmatismus dem Idealismus entgegengesetzt, so ist ebenso viel Mißbrauch und Unverstand mit diesem Geschwätze getrieben worden. Dem Kriticismus, der überhaupt nichts an sich, nicht Absolutes weiß, gilt alles Wissen von dem Ansichseyenden als solchen für Dogmatismus, indem er der ärgste Dogmatismus ist, indem er festsetzt, daß das Ich, die Einheit des Selbstbewußtseyns, entgegengesetzt dem Seyn, an und für sich ist, und draußen das Ansich ebenso, absolut Beide nicht zusammenkommen können. Dem Idealismns galt ebenso das als Dogmatismus, worin, wie z. B. Plato und Spinoza, das Absolute als Einheit des Selbstbewußtseyns und des Seyns, nicht als Selbstbewußtseyn dem Seyn entgegengesetzt ausgesprochen war.

Gegen alle diese dogmatischen Philosophien, solchen Kriticismus und Idealismus, haben die skeptischen Tropen die negative Kraft, es aufzuzeigen, daß das nicht an sich ist, was sie als Ansich behaupten. Denn solches Ansich ist Bestimmtes, und kann der Negativität, seinem Aufgehobenwerden nicht widerstehen. Es macht dem Skepticismus Ehre, über das Negative dieß Bewußtseyn sich gegeben zu haben, und die Formen des Negativen sich so bestimmt gedacht zu haben. Der Skepticismus verfährt nicht so, daß man, wie man es nennt, einen Einwurf vorbringt, eine Möglichkeit, sich die Sache auch noch anders zu denken, vorzustellen, irgend einen Einfall, der zufällig *gegen* dieß behauptete Wissen ist. Es ist nicht empirisches Thun, sondern es enthält wissenschaftliche Bestimmung. Diese Tropen gehen auf den Begriff, das Wesen der Bestimmtheit selbst, und

sind gegen das Bestimmte erschöpfend. In diesen Momenten will er sich behaupten, — eingebildete Größe seines Individuums. Diese Tropen beweisen das hohe Bewußtseyn der Skeptiker in dem Fortgehen der Argumentation, — ein höheres, als in der gewöhnlichen Logik, der Logik der Stoiker und der Kanonik des Epikur, vorhanden ist. Diese Tropen sind nothwendige Gegensätze, in welche der Verstand fällt. In diesen Tropen ist das Mangelhafte aller Verstandes-Metaphysik enthalten. Der Progreß ins Unendliche und die Voraussetzung (das unmittelbare Wissen) wird vorzüglich noch jetzt häufig gemacht. Diese Tropen treffen dogmatische Philosophie, die diese Manier hat, Ein Princip in einem bestimmten Satze als Bestimmtheit aufzustellen. Solches Princip ist immer bedingt; und so hat es Dialektik, Zerstören seiner selbst an ihm. Diese Tropen sind gründliche Waffe gegen Verstandesphilosophie. Die Skeptiker richteten ihre Tropen Theils gegen das gemeine Bewußtseyn, Theils gegen Principien der philosophischen Reflexion mit großem Scharfsinn.

Dieß ist nun der Skepticismus überhaupt, das skeptische Bewußtseyn; das Verfahren ist von der höchsten Wichtigkeit, in allem unmittelbar Angenommenen aufzuzeigen, daß es nichts Festes, nichts an und für sich ist. Und die Skeptiker haben so alle besonderen Bestimmungen der einzelnen Wissenschaften vorgenommen, und gezeigt, daß sie nichts Festes sind. Das Nähere dieser Anwendung auf verschiedene Wissenschaften anzugeben, gehört nicht hierher. Die Skeptiker zeigten ein höchst gebildetes dialektisches Bewußtseyn hierüber. Diese Bestimmungen des Negativen oder der Entgegensetzung überall in allem konkreten Stoffe, in allem Gedachten zu erkennen, erfordert eine klare Kraft der Abstraktion, von diesem Bestimmten zu finden, was seine Bestimmtheit ist. Es sind zwei formelle Momente in dieser skeptischen Bildung. α) Es ist die Kraft des Bewußtseyns, von sich selbst zurückzutreten, und das Ganze, das

vorhanden ist, sich mit eingeschlossen, — seine Operation, — sich zu seinem Gegenstande zu machen. β) Wir sagen einen Satz, sind mit seinem Inhalte beschäftigt, sein Inhalt ist gedacht, in unserem Bewußtseyn auf irgend eine Weise. Von diesem pflegt ein ungebildetes Bewußtseyn nichts zu wissen, was außer dem Inhalt noch vorhanden ist, — die Form, in der er ist, z. B. Urtheil überhaupt „dieß Ding ist Eins" bemüht sich nur mit dem Eins und dem Dinge, — nicht damit, daß es hier ein Etwas, Bestimmtes auf das Eins bezieht. Diese Beziehung aber ist das Wesentliche, und die Form des Bestimmten; wodurch dieses Haus, das Einzelnes, eins sich setzt mit dem Allgemeinen, das verschieden von ihm ist. Dieses Logische, d. h. eben das Wesentliche, ist es, was der Skepticismus zum Bewußtseyn bringt, und woran er sich hängt: das Vorausgesetzte, z. B. Zahl, Eins Fundament der Arithmetik. Nicht um die Sache streitet er, ob sie so oder so ist, sondern das Wesen des Ausgesprochenen faßt er auf, dieß ganze Princip des Behauptens greift er an; — nicht die Sache zu geben, ob die Sache so oder so ist, sondern ob die Sache selbst Etwas *ist*. So z. B. von Gott, ob er solche oder solche Eigenschaften habe,*) fassen sie das Innerste, dieß Vorgestellte, zum Grunde Liegende auf, und fragen: Ob es Realität hat; so vom Erkennen, — Wir erkennen nur nicht die Dinge an sich, Ich ist absolute Gewißheit, Wahrheit, — ob dieß Erkennen Etwas ist? — So wird ins Wesen eingedrungen.

Sextus nimmt die einzelnen Wissenschaften konkret vor *mit* vieler Kraft der Abstraktion. So setzt er z. B. die Bestimmungen der Geometrie sich entgegen, und zwar nicht äußerlich, sondern in sich. So greift in der Mathematik Sextus das an,

---

*) Sext. Empir. Hyp. Pyrrh. III, c. 1, §. 4: *ἐπεὶ οὐκ ἴσμεν τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, οὐδὲ τὰ συμβεβηκότα αὐτῷ μαθεῖν τε καὶ ἐννοῆσαι δυνησόμεθα.* So in den vorhergehenden Büchern (II, c. 4, sqq.) *ἀλήθεια*, Kriterium der *ἀλήθεια*, — fixirt für den Verstand.

daß man sagt: Es giebt einen Punkt, Raum, Linie, Fläche, Eins u. s. f. Alle Bestimmungen der Wissenschaften nimmt er vor, und zeigt an ihnen das Andere ihrer selbst auf. So z. B. Punkt und Raum lassen wir unbefangen gelten. Punkt ist ein Raum und ein Einfaches im Raum, er hat keine Dimension; hat er keine Dimension, so ist er nicht im Raume. Insofern das Eins räumlich ist, nennen wir es einen Punkt; wenn dieß aber einen Sinn haben soll, so muß es räumlich seyn und als Räumliches Dimension haben, — so ist es aber kein Punkt mehr. Er ist die Negation des Raums, insofern er die Grenze des Raums ist, als solche berührt er den Raum; diese Negation hat also einen Antheil an dem Raum, ist selbst räumlich, — ist so ein Nichtiges in sich, ist aber damit auch ein Dialektisches in sich.

Der Skepticismus hat also auch eigentlich spekulative Ideen behandelt, und ihre Wichtigkeit aufgezeigt; das Aufzeigen des Widerspruchs beim Endlichen ist ein wesentlicher Punkt der spekulativ philosophischen Methode. Auf solche Weise findet der Skepticismus allerdings gegen das Endliche seine Anwendung. So viel Kraft nun aber auch diese Momente seiner negativen Dialektik gegen das eigentlich dogmatische Verstandesbewußtseyn haben, so **unkräftig** ist er **gegen das Spekulative**. Denn was die spekulative Idee selbst anbetrifft, so ist diese eben nicht ein Bestimmtes, hat nicht die Einseitigkeit, welche im Satze liegt, ist nicht endlich; sondern sie hat das absolut Negative an ihr selbst, den Gegensatz in ihr selbst: sie ist in sich rund, enthält dieß Bestimmte und sein Entgegengesetztes an ihr, diese Idealität in ihr selbst. Insofern diese Idee selbst nach Außen wieder eine bestimmte ist, steht sie der Macht des Negativen offen; aber eben dieß ist ihre Natur und Realität, sich selbst sofort zu bewegen, daß sie als bestimmte sich wieder in Einheit mit dem entgegengesetzten Bestimmten setzt, und sich so zum Ganzen organisirt, dessen Ausgangspunkt mit dem Endresultate wieder in Eins zu-

sammenfällt. Das braucht der Skepticismus nicht mehr zu thun. Im Spekulativen ist das Andere schon selbst enthalten. Das ist andere Identität, als die des Verstandes. Der Gegenstand ist konkret in sich, sich selbst entgegengesetzt. Ebenso ist aber Auflösung dieses Gegensatzes selbst vorhanden. Das Spekulative kann so nicht als Satz ausgedrückt werden.

An dieß eigentlich Spekulative hat sich nun der Skepticismus auch gewagt; als Idee aber kann er ihm nichts anhaben, gegen das wahrhaft Unendliche sind seine Angriffe ungenügend; da kann er nicht anders ankommen, als wenn er dem Spekulativen selbst Etwas angethan hat. Das Vernünftige, erkannt, thut das selbst gegen das Bestimmte, was der Skepticismus thun will. Indem diese Tropen die Kraft haben, das bestimmte Seyn oder Gedachte als ein Endliches, somit als ein nicht Anundfürsichseyendes und Wahres aufzuzeigen, — aber gegen spekulative Ideen ohne Wirkung sind, weil diese das Dialektische und das Aufheben des Endlichen in sich selbst haben: so ist, wie der Skepticismus hier überhaupt gegen das Vernünftige verfährt, dieß, daß er es zu einem Bestimmten macht, immer eine Denkbestimmung oder einen Verhältnißbegriff, eine endliche Bestimmung erst in dasselbe hineinbringt, an die er sich hält, die aber gar nicht im Unendlichen ist, und dann gegen dasselbe argumentirt, — d. h. daß er es falsch auffaßt, und es nun so widerlegt. Oder (also) er giebt dem Unendlichen erst die Krätze, um es kratzen zu können. Besonders ist darin der Skepticismus neuerer Zeit merkwürdig, dem an Rohheit des Verstehens und Andichtens der alte nicht gleich kommt. So wird auch jetzt das Spekulative in etwas Rohes verwandelt. Man kann bei dem Wort bleiben, und doch ist die Sache verkehrt, indem man die Identität des Bestimmten dem Spekulativen genommen hat.

Das, was am unbefangensten scheint, ist, daß aufgesucht wird, was der Grundsatz einer spekulativen Philosophie sey; es scheint damit ihr Wesen ausgesprochen zu werden, und ihr nichts

angedichtet, angeheftet, verändert zu werden. (Es ist Vorstellung der nicht spekulativen Wissenschaften: Grundsatz ist entweder Voraussetzung, unbewiesen; oder erfordert Beweis, so enthält dieser den Grund.) Von diesem Grundsatze wird nun der Beweis gefordert; aber der Beweis setzt selbst schon etwas Anderes, etwa die logischen Regeln des Beweises, voraus. Diese logischen Regeln sind aber selbst solche Sätze, die bewiesen werden müßten; so geht es fort ins Unendliche, — oder eine absolute Voraussetzung, der eine andere entgegengestellt werden kann. Allein eben diese Formen von Satz, einem folgenden Beweise u. s. f. kommen in dieser Gestalt dem Spekulativen nicht zu: Hier der Satz und getrennt davon der Beweis; — sondern der Beweis fällt da in den Satz hinein. Der Begriff ist dieses Selbstbewegen, nicht, wie in einem Satze, Ruhenwollen: noch so, daß der Beweis einen anderen Grund, Mittelbegriff herbeibringt, andere Bewegung ist, sondern an ihm selbst.

(Dieser Skepticismus gehört dem Verfall der Philosophie und der Welt an. Sextus *) unterscheidet drei Philosophien. Mit Plato weiß er nicht, was anzufangen.)

Sextus Empirikus **) kommt so z. B. auch auf die spekulative Idee über den intellectus, daß er sich selbst erkenne, als das Sichselbstdenken des Denkens: Daß das Denken das Denken des Denkens sey, das absolute Denken, „oder daß die Vernunft sich selbst begreift," und in ihrer Freiheit bei sich selbst ist. Dieß sahen wir bei Aristoteles. Um diese Idee zu widerlegen, argumentirt Sextus Empirikus auf folgende Weise: „Die

*) Pyrrhon. Hypot. I, c. 1, § 1 — 4: *Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα, ἢ εὕρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς, ἢ ἄρνησιν εὑρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν, ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. — Οἱ μὲν* (die ersten) *Δογματικοί· οἱ περὶ Ἀριστοτέλην, καὶ Ἐπίκουρον, καὶ τοὺς Στωϊκοὺς, καὶ ἄλλοι τινές. Ὡς δὲ περὶ τῶν ἀκαταλήπτων ἀπεφήναντο, οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην, καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαϊκοί. Ζητοῦσι δὲ οἱ Σκεπτικοί. Ὅθεν ... φιλοσοφίαι τρεῖς.*

**) *adv. Mathemat. VII*, §. 310 — 312.

Vernunft, die begreift, ist entweder das Ganze oder sie ist nur ein Theil." (Von diesem Verhältniß ist hier gar nicht die Rede. Zum Wissen des Spekulativen gehört, daß es außer dem Entweder-Oder noch ein Drittes giebt; es ist Sowohl, als Auch, und Weder, Noch.) „Ist sie als das Begreifende das Ganze" (die ganze Vernunft), „so bleibt nichts übrig für das Begriffene," den Gegenstand, Inhalt. „Ist die" subjektive „begreifende Vernunft aber nur ein Theil, der" nicht einen anderen Theil begreift (so wird also das Andere nicht begriffen), sondern „sich selbst begreift: so ist dieser Theil als begreifender wieder entweder das Ganze," (als das Ganze genommen in anderer Rücksicht), — so tritt wieder dieselbe Argumentation ein, „es bleibt nichts dem Begriffenen übrig," u. s. f. „Oder wäre das Begreifende so ein Theil, daß das Begriffene der andere Theil ist: so begriffe das Begreifende nicht sich selbst," dächte das Denken nicht sich selbst, sondern den anderen Theil; die zwei Theile sind verschieden von einander. — Es erhellt aber, α) daß bei dieser Argumentation eben weiter nichts geschieht, als daß der Skepticismus hier in das Verhältniß des Insichselbstdenkens des Denkens das Verhältniß (die so flache Kategorie) vom Ganzen und vom Theile nach der gewöhnlichen Verstandesbestimmung erst mit hineinträgt, das nicht in jener Idee liegt, obwohl doch auch schon bei endlichen Dingen das Ganze eben von allen Theilen gebildet wird, und diese Theile das Ganze ausmachen, mithin Theile und Ganzes identisch sind. Ganzes und Theil ist nun aber kein Verhältniß der Vernunft zu sich selbst; dieß Verhältniß ist viel zu untergeordnet, ganz ungehörig, um in die spekulative Idee gebracht zu werden. Alsdann β) daß er dieß Verhältniß in dem Sinne als etwas Wahrhaftes unmittelbar gelten läßt, wie in der gemeinen nichtigen Vorstellung (die Reflexion ist so in einem solchen Verhältnisse, hat kein Arges daran): Ein Ganzes; also bleibt außer ihm nichts übrig. Aber das Ganze ist eben dieß, sich entgegengesetzt zu seyn: einmal als

Ganzes einfach dasselbe, als die Theile, — die dasselbe sind, was das Ganze; sie machen zusammen das Ganze aus. Es ist gerade das Sichselbstbegreifen der Vernunft, wie Ganzes und alle seine Theile, — wenn es in seinem rechten spekulativen Sinne genommen wird. So aber wie Sextus sagt: Es ist nichts außer dem Ganzen; — allerdings: Es selber, als die Vielheit seiner Theile. Es ist vorausgesetzt, daß Beide als Andere gegen einander verharren; im Spekulativen sind Beide Andere, ebenso sind sie aber auch nicht Andere, das Andere ist ideell. Die Argumentation beruht also darauf, daß in die Idee zuerst eine fremde Bestimmung hineingebracht wird, und dann dagegen argumentirt wird, nachdem sie so verunreinigt ist. Das Verhältniß vom Ganzen und Theil gehört nicht hierher; es wird eine Bestimmung in die Idee hineingebracht, um sie danach einseitig zu isoliren, ohne daß das andere Moment ihrer Bestimmung hinzugenommen wird. Ebenso ist es, wenn man sagt: Objektivität und Subjektivität sind verschieden, also kann nicht ihre Einheit ausgedrückt werden. Man hält sich, sagt man, an die Worte; aber die Bestimmung ist so einseitig, — das Andere gehört auch dazu, daß diese Unterschiedenheit nicht das ist, was gilt, sondern aufzuheben ist.

Dieß mag genug seyn vom wissenschaftlichen Wesen des Skepticismus; und wir haben damit den zweiten Theil der griechischen Philosophie beendet. Schulze ignorirt diese Stellung des Skepticismus ganz. Schulze giebt Unterscheidung seines Skepticismus vom Alten. Der wahre Unterschied ist, daß Schulze nichts kennt, als α) Dogmatismus und β) Skepticismus, — nicht die dritte Philosophie.

Der **allgemeine Standpunkt des Selbstbewußtseyns** in dieser zweiten Periode ist allen diesen Philosophien gemein, — die Freiheit des Selbstbewußtseyns durch das Denken zu erringen. So weit sehen wir nun im Skepticismus die Vernunft gekommen, daß alles Gegenständliche, es sey des Seyns

oder des Allgemeinen, für das Selbstbewußtseyn verschwunden. Der Abgrund des Selbstbewußtseyns des reinen Denkens hat Alles verschlungen, den Boden des Denkens vollkommen rein gemacht, — nicht nur Denken erfaßt, und außer ihm ein erfülltes Universum; sondern, positiv ausgedrückt, ist das Resultat, daß das Selbstbewußtseyn sich selbst das Wesen ist. Aeußerliche Objektivität ist nicht als ein gegenständlich Seyendes, noch als allgemein Gedachtes; sondern das ist: Es ist einzelnes Bewußtseyn, und das einzelne Bewußtseyn ist allgemein. Wenn es für uns Gegenstand ist, — für es ist dieß nicht sein Gegenstand; sondern es hat daher die gegenständliche Weise. Der Skepticismus zieht kein Resultat, oder drückt seine Negation nicht als etwas Positives aus. Allein das Positive ist nichts Anderes, als das Einfache; oder wenn der Skepticismus auf das Verschwinden alles Allgemeinen geht, so ist sein Zustand, Ataraxie, in der That selbst dieses Allgemeine, Einfache, Sichselbstgleiche, — aber eine Allgemeinheit oder Seyn, die Allgemeinheit des einzelnen Selbstbewußtseyns ist. Das skeptische Selbstbewußtseyn aber ist dieß entzweite Bewußtseyn, das einer Seits die Bewegung, Verwirrung seines Inhalts ist; es ist eben diese Alles sich vernichtende Bewegung, in der ihm ganz gleichgültig ist, was ihm vorkommt, ganz zufällig, was sich ihm darbietet. Es handelt nach Gesetzen, die ihm nicht für wahr gelten; es ist ein vollkommen empirisches Daseyn. Auf einer anderen Seite ist sein einfaches Denken die Ataraxie des Sichselbstgleichwerdens; aber seine Realität ist vollkommene Zufälligkeit, Verwirrung, — seine Einheit mit sich selbst etwas vollkommen Leeres, und die wirkliche Erfüllung jeder Inhalt, der es sey. Es ist in der That der sich völlig aufhebende Widerspruch, — Einfachheit und reine Verwirrung.

Der Geist dazu gekommen, sich in sich selbst zu vertiefen, erfaßt sich als das Denkende, Letzte, als Unendliches. Das ist Bewußtseyn der Unendlichkeit des Geistes in sich. Der Flor

dieser Philosophien fällt in die römische Welt, wo aus dieser äußerlichen, todten Welt, aus der Abstraktion des römischen Princips (dem Republikanischen, und dem Despotismus der Kaiser) der Geist in sich zurückgeflohen ist, — aus einem Daseyn, das ihm keine Befriedigung geben konnte, in die Intellektualität. Dieses ist vollkommenes Unglück, Entzweitseyn der Welt in sich. Der Geist könnte nur in sich Versöhnung finden. Diese Einsamkeit des Geistes in sich ist zugleich Philosophiren. Das Denken ist abstrakt bei sich als todtes Erstarren, und passiv nach Außen; ebenso bewegt es sich aber auch in sich, beachtet alle Unterschiede. Die Eudämonie wird nur innerlich gesucht; das ist Standpunkt eines gebildeten Denkens. Das Individuum sorgt so für sich, sucht in sich seine Befriedigung. Darauf geht der ganze Zweck der Welt; Gutes kann nur als individuelles Wirken hervorgebracht werden in jedem einzelnen Falle. In der äußerlichen Wirklichkeit wird nicht vernünftige Welt gefunden. Unter den römischen Kaisern sehen wir berühmte Männer, vorzüglich Stoiker, so Antonin und Andere; sie sahen dieß aber als Befriedigung ihres Individuums an, — zum Gedanken sind sie nicht gekommen, durch Institutionen, Gesetze, Verfassungen, der Wirklichkeit Vernünftigkeit zu geben.

Die nächste Stufe, welche das Selbstbewußtseyn erreicht, ist, daß es ein Bewußtseyn über das erhält, was es so geworden, oder ihm sein Wesen zum Gegenstande wird. Das Selbstbewußtseyn ist sich das einfache Wesen; es giebt keine andere Wesenheit mehr für es, als diese, die sein Selbstbewußtseyn ist. Diese ist ihm noch nicht im Skepticismus Gegenstand, sondern sein Gegenstand ist ihm nur Verwirrung. Als Bewußtseyn, ist Etwas für es; in diesem Gegensatze ist für das skeptische nur der verschwindende Inhalt, dieser verschwindende nicht in seinem einfachen Bleiben zusammengefaßt. Die Wahrheit desselben aber ist das Zusammensinken desselben ins Selbstbewußtseyn, und das Sichzumgegenstandwerden des Selbstbewußtseyns; so

daß das Wesen die Form eines seyenden oder gedachten Allgemeinen zwar hat, aber daß ihm in diesem wesentlich sein Selbstbewußtseyn nicht ein Fremdes ist, wie im Skepticismus. Es ist sich zugleich α) nicht das unmittelbar nur seyende Einfache, völlig Anderes, wie wenn wir etwa sagen, die Seele ist einfach, unter Seele meinen wir das seyende unmittelbare Einfache; sondern sie ist das einfache Negative; das aus der Bewegung, aus dem Andersseyn in sich zurückkehrt, — das Allgemeine. β) Diese Macht „Ich bin bei mir selbst" und dieses Allgemeine hat sich ebenso die Bedeutung des Seyns, das gegenständliches Wesen, — ein Bleiben für es hat, nicht Verschwinden, wie bei den Skeptikern; sondern die Vernunft weiß, nur sich in ihm zu haben und zu finden. Diese Innerlichkeit des Geistes bei sich selbst hat sich in sich eine Idealwelt aufgebaut, den Grund und Boden der Intellektual-Welt gelegt, eines Reichs Gottes, — Herabkommen zur Wirklichkeit, Einheit mit ihr; und das ist der Standpunkt der alexandrinischen Philosophie.

Berichtigungen.

S. 211, Z. 4. Statt sie (auf) lies: (auf) sie.
S. 278, Z. 5. Statt eines Punkts setze hinter Moral ein Semikolon.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.


Stanford University Libraries
3 6105 010 220 916

